

بين الأدب
العربي والفرنسي والتركي
دراسات في الأدب الإسلامي المفاان

دكتور حسين مجيب المصري

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية

بين الأدب
العربي والفسارسي والتركي
دراسات في الأدب الإسلامي المقارن

دكتور حسين مجيب المصري

الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى من عرف أن معرفة الحقائق تشوق وتروق
بقدر ما فهمها من جديد غير معهود .
والعلم بما يقوم بين الآداب الإسلامية من صلوات
وسيلته المثلى عقد الموازنات .

مقدمة

الحق الذي لا تمويل إلا عاينه في شأن الأدب المقارن ، أنه أصح ما يكون للأخذ به وجماله موضع تطبيق على دراسة الآداب الإسلامية ، ونعني بها على التمهين أدب العرب والفرس والترك ، وما يتعلق من تلك الآداب بسبب ، وذلك من وجهين اثنين ، أما أولهما فمقام وثانيهما خاص .

فنأمل القول إشارتنا إلى أن هذه الآداب الإسلامية متداخلة متكاملة كأوضح ما يكون التداخل والتكامل وإلى الحد الذي يحمل من بعضها امتدادا أو تقمة لبعض ولا غرو ، فقد كانت في ظل الإسلام نشأتها ، مما جعل حتما من الحتم أن تستمد من كتاب الله المبين وحديث رسوله صلوات الله وسلامه عليه ، وتعبر بلغة الضاد أو تستعير منها وتستعين بها للتعبير ، ولذلك ملحوظ الأثر في الفارسية والتركية اللتين تضمنتا ما لا يحصى كثرة من الألفاظ والمعارات العربية . ومن حيث كان اللفظ قابلا للمعنى موصول الصلة به ، انسربت المعاني وما ترتب عليها في شتى جوانب التراث العربي إلى تراث الفرس والترك بعد الإسلام ، مما أفنى ضرورة إلى انعقاد الرابطة الوثقى بين تلك الآداب الإسلامية الثلاثة ، وعلى نحو يستحيل فيه بت الصلة بينها في تصوراتنا لما على ما ينبغي أن يكون ذلك التصور ، وإلا كان علمنا بالجزء من دون الكل . وهذا عيب حيزا الالتفات إليه كيما نبأ منه ، ونقص أولى بنا أن نذكره ايذكرنا بالأكل الأفضل .

أما الوجه الخامس ، فهو أن الدراسة المقارنة يتسع المجال فيها لرد المسبب إلى السبب وترتيب النتيجة على المقدمة وتبين الفروع وكيفية انشعابها عن

أصولها ، وإدراك مظاهر التشابه والتخالف والاتفاق ، وذلك كله مفض إلى التحليل والتعليل وتبيين القدية والفضدية والتقارب والتباعد ، ولكن بعد الخوض في حقائق شتى تتعلق بالتاريخ واللغة والأدب وتطور الحال على امتداد الزمان . ويلزم منه قياس المجهول على المعلوم مما يكشف الغامض عما جهل ، ويزيد من تجلي صفات ما علم ، كما أن مقابلة شيء بشيء هي الوسيلة الفضلى إلى تعرف أخص ما لهما جميعاً من صفات .

وليس من تجاوز الحد ذهاباً إلى أن مثل تلك الموازنات بين الآداب الإسلامية هي تمحيص ظاهرها وسبر أغوار باطنها ، والاستقراء الذي يجمع الجزئيات للوصول إلى الكلليات . وإن ما سلفت إليه الإشارة في صدر كلامنا في تعريف خصائص الآداب الإسلامية وتبين ما يجمع بينها من جامعة ويعيط بها من نطاق ، هو أشبه شيء بإطار يمسك الصورة ، لترشد إلى أهمية المقايسة في تمييز عنصر من عنصر وتبين مقوم من مقوم ، على أن ذلك الصنيع تفرقة للتمييز يعقبها جمع للنظرة المستوعبة وتدبر للحيثيات لإطلاق حكم في شمول . وذلك ما يقايد به تمثلنا للآداب الإسلامية في وحدة مقماصة وكل لا يتجزأ إلا في ظاهره ، وهذا الظاهر قد يحجب الحقيقة ، لأنه صور متعاقبة لأسماء وأجسام وأزمنة ومذاهب ومشارب ، بيد أنها بتمامها لا تخرج عن قالب سهكت فيه ولا تتجاوز ظلالها قائم كيانها .

ويخول إلى أنى لا أتجافى عن الحق إذا قلت إن تراثنا الإسلامى ليس في العربية ولا غير ، بل تقوزعه لغات أخرى كالفارسية والتركية والأوردية وغيرها ، وأخلق بهذا التوزع أن يلتفتنا إلى حتم النظر في تلك الأشتات رحا تبين ما كان سبباً إذا تليجة ، وأن يصرف هممتنا إلى ضم الظاير إلى الظاير ومقابلة المقيض بالمقيض في مسمى منا إلى جمع ما تفرق وتقريب ما تباعد .

حقى مطرح ما قد يتجلبها فيه ريب ونبلى التيقن بعد التظن ، ويتحصل لنا علم غزير وخير كثير .

إن لى فى هذا تجربة تمسست بها من قديم وخرجت بشىء منها . ففى كتاب لى صدر قبل أعوام ، دراسات فى الأدب الشعبى الإسلامى المقارن عالجت بحثا عن جماع عند العرب والفرس والترك ، وبفضل من دراسة تلك الشخصية دراسة مقارنة ، علمت مالم أكن أعلم وجلبت حقائق ما كان لها أن تتجلى إلا بالموازنة على نحو ما تأتى لى أن أصنع ، مع كثرة ما كتب علماء الشرق والغرب عن جماع . فرأيت فيما بلغته من نتيجة خرجت بها على العلم ، أكد دليل على أهمية الدراسات المقارنة فى الآداب الإسلامية بخاصة .

وما دام الشىء بالشىء يذكر ، فالإجماع هنا إلى اهتمامى بتلك الدراسات المقارنة الذى عرفت به لسبع وثلاثين سنة خلت ، وقد تطورت مع الزمن كما وكيفا . ففى بداية أمرى وازنت بين شخصيات أدبية من الفرس والترك . ودربت بالموازنة بين أدب العرب والترك ثم قازنت بين فن وفنون أدبية لدى الفرس والترك والعرب ، ودارت الأيام فسكانت موازنتى بين شخصية واحدة عربية أو متعربة لدى العرب والفرس والترك . وقام فى نفسى من بعد أن أطبق الموازنة على التصوف وعلى القرآن وعلى فنون من الأدب الشعبى الإسلامى . وهنئذا اليوم أجمع شخصيات وفنونا أدبية فى الأدب الإسلامى بلغاته العربية والفارسية والتركية لأختصمها بالدراسات المقارنة واجعل ذلك همى .

ولعل فى هذا كل الدليل على اتساع المجال للباحثين والدارسين ، وهو مجال مختلف الرحاب ، وكأنما كل رجة فيه تدعو إلى تعميرها بعد أن طال عليها إقفارها ، فليس لها أن تقربل أن تخضوضر لتضيف إلى دوحة المعرفة رفيفا وازدهارا أو شموخا فى سماءها .

لقد قضيت عمراً طويلاً وأنا مشغل القلب بهذا الأدب الإسلامي المقارن
معتقد العزم ، على دراسته في شتى فواحيه ، والله أعلم أن يسر لي بتوافر
مادتي وأداتي ، والشرقي والغربي من لغاتي ، عدتي وزادى وأنا أدلف في طريق
طالت وتوعدت في ليالات مظلمات موحشات .

غير أن ذلك من شأني لا شك مذكري بأنه ليس لي وحدي ، بل
الكل من شاء أن يخلى ذرعه لدراسة الحضارة الإسلامية على المفهيم الأقوم ،
فما كنت بدعا فيما اخترته لنفسى واخترته على سواه . وهنا وقفة مني الغفت
فيها إلى ما قد يكون باعنا على ما كان مني في جعل الدراسة المقارنة مناط
عذايقى وأكبرهم . فقد عرفت أخذا مما درست ، أن بلغاء الفرس والترك
في القديم لم يكن عامهم بلغتهم وحدها ولا إطلاعهم على أدبها دون أدب غيرها
من بلغاء الآداب الإسلامية وتمصيل للعلوم بتمامها وعلى اختلافها من طب وهيئة
وتفسير وحديث وتاريخ وكل ما يندرج تحت العلم والمعرفة ، وبسبب
من معتادم هذا كان شاعرهم عالما وعالمهم شاعرا ، كما كان شاعرهم مؤلفا
مصنفا ، وله ملحوظ الرغبة في تضمين أشعاره مصطلحات العلوم والفنون
مما يغاير كل ما في جميته . ومن شعراء الفرس من كانوا من أصحاب اللسانين
بنظرون في الفارسية والعربية . أما شعراء الترك فبعضهم عالج النظم في التركية
والفارسية والعربية . تلك ظاهرة مخصوص بها أدب الفرس والترك ، فكان
من حتمها على أن يجذب إليها وأن يؤثر بها في وعي منى أو غير وعي ، وفي
الحال أو المسأل .

وفي الحساب الأرجح ، أن ما يثار به التراث الإسلامي من شمولية سيمما
في جانبه الفارسي والتركي . كان العامل الأوضح في تسبب انصرافى كلمة إلى
الأدب الإسلامية في نظرة مستوعبة تجمع الأشعثات وتضم الجزئيات لحبسها

وسبكها في كليات . وذلك صنيع يقوم دليلا عليه أني أخذت إخذ شعراء الفرس
والترك القدماء الذين عالجوا نظم القريض في العربية والفارسية والتركية ،
بعد إذ لم تسكن لهم غفيرة عن التضلع من تلك اللغات على سواء ، فكان
ذلك منهم برهان صدق على ما بين تلك اللغات من موصول الصلات ، وأن
آدابها في واقعها الحق نماذج تتفاوت تشابها وتخالفا ، غير أنها لا تخرج بحال
عن كونها لأدب واحد وهو الأدب الإسلامي الذي تراحت جوابه وتعددت
عناصره وتشكلت خصائصه وسماته . ولما كفت لهذه الآداب دارسا مدرسا ،
وجدت من الحاجة لفتح المجال أمامي للفترة على هجل أو على تؤده فيما
يستوقف الإقبال من جزئية ترتبط بكليات ومعلومة ترشد إلى معلومات ومظهر
يدل على مخبر ، واستتبع ذلك المقايسة والمضاهاة وتدبير الأشباه والفظائر
وتلخيص ظاهرتين على قدم المساواة أو على طرفي نقيض ، مع بذل الوسع في
التعرف للتأثير والعناصر . ولما تبهرت فيما قرأت وكدرست واستشغلت
واستوضحت ، وجدت التدامج والنوافق والتعارض والتضاد ، وذكرت أن
كل شيء معلول بعلة فوقه ، فرأيتني منساقا إلى الدراسات المقارنة .

وباكم وقفت بين من جلسوا معي مجلس التلميذ في الجامعات ناصحا
موصيا ، وأنا أحب إليهم أن يدرسوا الآداب الإسلامية دراسة مقارنة ،
لا أن يقتصروا على الدراسات الفارسية والتركية بمغاي عن صلاتها بالترات
الإسلامية في عموم والأدب العربي في خصوص ، واستجيب لهم هذه المنهجية
على غيرها لأنها أعم نفعا وأقرب إلى القارئ العربي من دراسات لشخصيات
أو ظواهر أدبية مفهومة الصلات بما يعرف ويألف ، كما أن الدراسة على ذلك
المنهج المقارن ترد غربة هؤلاء الأعلام وتنزلهم منازلهم من حيث كونهم
مشاركين في تشكيل كيان تراثنا الإسلامي .

ولله أحد أن دعوتى لم تسكن صبيحة فى وادى ولا نغمة فى رمد ، بعد أن
 كاد الشك يذهب بيقينى ، فإن نفرا من تلاميذى همأوا بوحىيقى وكانوا أمعاء
 على وديعتى وتوفروا على بحوث فى الأدب الإسلامى المقارن نالوا بها أعلى
 الدرجات العلمية فى الجامعات . وهم إلى اليوم سبعة يزيد عددهم فى دوام .
 وهذا ما أطيب به نفسا لأنه فتح باب خير يلج فيه من يعلمون القارىء العربى
 ما لم يعلم من تراثه الإسلامى ، ومنهم من وازن بين طرفين إثنين أو أطراف
 ثلاثة ، إلا أن الطرف العربى كانت له الصدارة وبه فرط العناية وعليه كل
 التمويل . فهم المشكورون عما صنعوا لأنهم كشفوا النقاب عن وجه الحقيقة وقد
 آنى لها أن تسفر بعد طول زمان . ومن شأن تلك الدراسات أن تذكر
 ضمنا بما كان للدين الحنيف واحة القرآن من فضل على تراث الشعوب
 الإسلامية ، وبالتالى يتسع نطاق العلم بحضارة الإسلام فى شتى مظاهرها ،
 كما يتضح لنا كيف كان الدين وكل ما اتصل به من أسباب ، مظهرا لآلاف
 المسلمين وتعارفهم .

وكانما ينخيل إلى اليوم أنى أنوكأ على قلعى عصا وأنا أمضى فى طريق
 شقيقته وساسكتة بضعى وثيدة متعثرة ، ولما تلفت حولى وجدت من أبدأنى
 وخفدتى من يسرون فى خطاى . وهذا فضل على من الله عظيم ، ولأملك
 أن أدفع الخيال عنى فأتمثل نفسى ذلك البستانى الشيخ الذى امتودع الثرى
 حبة فى سالف الأيام ، ثم انطوى الزمان ليطمس كل ما كان فى ظلمة
 النسيان ، إلى أن بشرت اليوم بأن حبقى تلك القى أنسيتمها بسقت دوحة ملء
 العين والقلب .

أما كتابى هذا فمقدت فيه موضوعات جعلتها موضع الدراسة المقارنة
 ولكن على أن تكون المقارنة بين أطراف ثلاثة هى أدب العرب والفرس

والترك ، واستوجب من ذلك للهمج أن يكون اختياري لموضوع أو قن يلتقي فيه الآداب الثلاثة على نحو يتأتى فيه عقد الموازنة بينها ، وما كان مثل ذلك الصنيع على يد سير سيما بعد أن أجريت القلم في هذا الصدد طويلا وأخرجت الكتاب تلو الكتاب ، فرأيت مادتي تشيع وتلمى يحف ، وباطلا اتفق لي أن بسطت القول في موضوع ثم انقطعت وقد أخذني موير الأسف على العجز عن المتابعة فخلو يدي من مرجع أو مراجع لا يتم البحث إلا بالرجوع إليها والاعتماد عليها ، وإن كان لا يفوتني في هذا المقام أن أذكر وأشكر اثنين من أبنائي البروة يرسلان إلى بين القيمة والقيمة ما كانت تسمى إليه حاجتي من كتب ، وهما الأستاذ خسرو يزدي راد في طهران والدكتور خالد زوالسور في أستانبول ، والله أسأل أن يجزيهما عن العلم الجزاء الأوفى . ولسوف يرد في هامش هذا الكتاب ذكر وشكر لمن أعارني كتابا أو دلى عليه من أبنائي في مصر .

وليس كلامي هذا مما ينبغي حمله على المجاملة والتواضع ، بل إنه الحق والصدق والوفاء والأمانة . لقد درست كثرة من اللغات كتبت وألفت وأفدت منها ونقلت عنها ، وأخرجت من الكتب في عدة فنون ما أخرجت ولما تدبرت ذلك في نوعيته وأخص خصائصه تيقنت أن الشيء مترتب على الشيء والعلة مرتبطة بالآخرى ، والقطرة منها البحر الآخر ، ولعل هذا الملحظ مما أورد بخاطري أن الفهم كليات تدرج تحتها جزئيات ، بل إن الكون كله وحدة بماسكها وتربطها ، ولذلك كان من أوجب الواجب أن تخص العناصر والمقومات بلغة إليها وعناية بأثرها . وهذا ما أتم منه أن يكون الكتاب الواحد يهديه إلى أو يلتقي إليه أحدهم ذا أثر في كتاب أخرجه وعلم أدرسه ، وحكمه حكم البعض الذي يشكل منه الكل . تلك

حققة تفجلى في العلم على الخصوص ، كما أن المعرفة في انشاعها لا تقف عند حد وما هي بحكم على أحد كائناً من يكون ، وباطول ما كررت على جمع من تلاميذ قولي لهم في جد لا يحتمل الهزل ، إنهم قد يعرفون في شبابهم ما لا أعرف في شيخوختي ، ولا يفرق بيني وبينهم إلا ما يكون للمعلومات من تراكمها وتزاحمها وتفرعها وتفرعها .

أما منهج البحث في تلك الصناعات ، فمنهج لي أخذت به وداومت عليه في كل ما أخرجت من كتاب وما شئت له تبديلاً منذ أعوام طوال ، ومن أهم أصوله الاجتهاد بالرأى وطالب المادة في كل مظنة لوجودها في المصادر الشرقية والغربية والاجتهاد بالرأى جهد المستطاع ، مما يجدر بالدارس أن يستمسك به مبدئاً لا ينبغي التحول عنه ، إذ به تقدم العلم خطوة أو خطوات ، وبفضله يكون الخروج من الخلاف ، وبدونه لا يمدو الدارس أن يشبه حاطب ليل أو راوياً يتفصل من العهدة وكذا بقوت على نفسه سابقة مذكورة أو محدودة ترفع من ذكره في مقبل الأيام ، وإيسر يحسن به أن يغفل عن أن الجليل الخالف ينبغي أن يتقدم قليلاً عن الجهلي السالف ، وإلا فللعلم جمود وخود ، وازدهار العلم في أن يبدأ اللائق من حيث انتهي السابق .

أما الرجوع إلى المادة في كل مصادرها ، فلا إخالني إلا على الصواب إذا قلت إنه شرط حقيق بالدخول تحته ، لأنه المسمى إلى الأكمل والأفضل ، ولقد حققت من ذلك ما أربأ لعلمي بلغات ما رجعت إليه من كتب شرقية وغربية ، وتوخيت الرجوع إلى الأقدم والأحدث في وقت معا ، حرصاً على شمول الإحاطة ودقة الحصر ، واستعيز بالله من أن يكون ذلك مني ذهاباً بنفسي ومباغاة بما مني من لغات الشرق والغرب بالكثير على ما قد يتوهم متوهم وساء ما توهم ، ولا يغني كل مصدر عن النظر في غيره خاصة إذا التزم المؤلف

التعقيب والتأييد أو التفهيم . وما من ريب في أن استجماع المصادر معين على استكمال الصورة في معظم ملاحظها ، وحقيق بمؤلف أن يحاوله أو يقاربه . ومثل ذلك الاستجماع مستعجب مستوجب في دراسة الآداب الإسلامية دراسة مقارنة . فالتقارىء العربى في الأغلب الأعم يجد نفسه إزاء مالا عهد ولا إلف له به ، ومن ثم كانت حاجته إلى من يبسط له الكلام بسطا ويفصله تفصيلا وليس بنافعه لحة دالة وإشارة خاطفة .

ولعل فيما لتلك الدراسات الموازنة من سمات وصفات ، مابتيم البرهان على ما نذهب إليه في تصورنا لا علم على الحقيقة التى ينقطع فيها الشك باليقين ، وقد يتوضح ما لها من أثر وخطر يقزأيدان على طول الزمان ؟

القاهرة في الشتاء من عام ١٩٨٤

دكتور حسين مجيب المصرى

الفصل الأول

ثلاث شواغر

الفصل الأول

ثلاث شواهد

هن من هن رفعة قدر وشيوع ذكر بين شاعرات العرب والفرس، والترك، تباعدن في الزمان والدار واللسان، وتقاربن في حرفة الأدب التي أدركتهن ونشرت في الآفاق صيتهن، وانجذبت وجهتهن وتسايرت أهواؤهن في جامعة جمعتهم على عاطفة المحبة، وإن كانت عاطفتهن في تفاوت وتباين. ولهذا من شأنها واضح الأثر في شعرهن، مما يفسح المجال لعقد الموازنة بينهن في شخصيتهن الإنسانية والأدبية على سواء. وقد يزيد المجال همقا واتساعا كما يتيح استبانة المتفق والمفترق.

ولفستهل بذكر العربية أولا هن كريمة الخيمد من معدن شرف وسلالة مجد، لأنها من بيت ملك تقلبت في أعطاف النعيم وتملت طيب العيش، ولا غرو فهي ابنة الخليفة المستكفي بالله الذي عرف بالسرف والميل إلى الترف لرغبة فيه لا يملك كبعها لجماحها، تسوقه سوقا إلى أن يأخذ من الملعقة أوفى نصيب، لا يصرفه عن التهالك عليها صارف من تدبير لأمر ملكه ولا يشغله عنها شاغل من تغير الحال به. ومثل هذا من خاص شأنه لا بد منسحب على من حوله من ذويه الأقربين خاصة ابنته الأثيرة لديه المزيزة عليه.

بيد أن هذا الخليفة الذي كان له الأمر عام ٤١٤ للهجرة كان فرط ميله إلى اللهو والصبوة من أسباب سوء مغبته، لأنه أضحي خائر العزم ساقط المروءة.

لا يصلح لأن يسوس الملك ويعمل بما يعود بشيء من نفع على الرعية في فترة
من الزمن ما جئت بالهزاهز والتنازع على السلطان والملك فيها لمن غلب . ولم
يستطع أهل قرطبة صبرا على معاييه وما استشرى من فساد الحكم على أيامه
فأعلنوا السخط عليه بشق المصا والخروج على طاعته ، حتى أزعجوه من
قرطبة التي زایلها متعلقا بأذيال الفرار إثارا للعافية ، وقد انخلع منه القلب
رهبا ، وبلغت به الحال أن يخرج مستخفيا في زى امرأة ، ولم يدعه هذا كله
من جزاء مفسد أهل السوء ، فدرس له السم وأخذ من بطانته ليموت ميتة سوء
سنة ٤١٦ هجرية (١)

هذا مجمل خبر المستسكني بالله على ما يقول التاريخ في ذكر محياه ومماته ،
والحسبان الأرجح أن لهذا كله أثرا أولى به ثم أولى به أن يكتمن في اغوار
نفس ابنته ولادة التي شهدت معه ماشهدت فكان هامس الصدى في نفسيتهما
يوجه لهما مسلكا ويشكل مذهبا ومشربا على غير وعى منها .

قائمة من يقول محمدا معينا عن ولادة إنسا بعد نسكبة أبيها المستسكني
بإله وقتله وتغلب ملوك الطوائف في خبر طويل ، ابتذلت حجابها ، فكانت
تجلس لأهل الأدب من شعراء وكتاب وتناظرهم وتماشرهم فتعشقها العظماء
منهم ، ولها خلق جميل وأدب غرض ونوادر عجيبة (٢) .

أما مكن الأهمية الذي ينبغي أن نلفت إليه ، فظافة أن تكون نسكبة
أبيها الذي خلعه أهل قرطبة ولم يدم له الملك إلا قصير زمان وذل بعد عز ،
سبها خفيا فيما زين لها أن تبتذل حجابها وتأخذ بأطراف الأحاديث بينها

(١) المقرئ : نصح الطيب ص ٢٠٤ - ١ (القاهرة ١٣٠٢) .

(٢) ابن نباتة . شرح الميرون ص ٧ (القاهرة ١٣٢١) .

وبين البلاء والعظماء على نحو يرشد إلى أنها لم تقصون ولم تحشم في هيئة
ولا كلام بدليل إثارتها لوعة الهوى في قلوب من حضروا مجالسها .

وأول ما يسبق إلى القوم ، أنها إذا كانت في أحقادها بما حاق بأبيها من
مكروه ربما كان على غير توقع منها ، مما أسخطها على ريب الدهر وما للزمان
من حدثنان ، فشاء وجه الدنيا في عينها بعد أن حسن ، واستيأست بعد أن
خدعتها كواذب الآمال ، فاندفعت إلى التنفوس عن كبريتها والتعبير عن عارم
ثورتها ، وذلك بإظهار عدم المبالاة بما تواضع عليه القوم من وجوب التحفظ
والالتزام للوقوف عند معلوم من حدود ، خاصة إذا تعلق الأمر بشأن امرأة
من بنات الملوك لها هيبتها وكرامتها ، بعد إذ رأت أن الزمان ذو غير والألام
حول والدهر خوآن وما أشبهه بمن تخون عهد أبيها فسد له السم . كما وجدت
مس الحاجة إلى سلوة تشعب قلبها الصديق والتمست لنفسها فرارا من واقع
حالتها . ومثل ذلك معهود مشهود لدى كل من نزل به مكروه ، فإن كان لمن
الجانب مسالما واضيا بالقضاء خيره وشره على سواء ، غمرت الحكمة نفسه ومال
إلى التقى ، وانصرف بقلبه وعقله عن دنيا قليل خيرها كثير شرها ، إلى
الأخرى وهي دار البقاء وخير وأبقى . أما إن لم تجر عليه تلك الصفة وكان
في طبعه شيء من عنف دائم إلى استعمار وكبر وتعد ، فإنه لا يملك إلا التمرد
والتمرد في تصلب وعناد ، وكأنما يخيل إليه أنه في ضرورة النار لنفسه وأن
يجازى من ظله ويجعل الجزاء من جنس العمل ، أي أن يثير الثائرة على
الأوضاع المرعية في إعلان للتمسك بها والاستغفاف بما بعد ذا حرمة من
شأنها . فهو يظهر ما أخذه من شديد الغضب بكيفية ما حق ولو غضب على
ما لم يسببه له في غضب ؛ كما يريد لنفسه فرجا من شدة ومسللة ومهابة بعد
ما كان لا بد من كرب وشجن . فيلتمس السبيل إلى ما يطلب فيه تبديل حاله

من تقيض إلى تقيض . وبما طالما خلع المقادير وتناسى الرشد بالغى ، لا وازع له
من دين ولا رادع من عقل .

هذا ملحظ نفسى معلوم لو كلفنا على ذكر منه لأمكننا فى الأغلب
الأعم أن نجد تعميلا لمسلك من خرجوا بعيدا أو قريبا عن المؤلف ، ومن
خادوا عن القصد فى اسراف واستخفاف . كما قد يكون فى ذلك عون لنا على
تفهم ما كان من أخبار وأشعار ولادة بنت المستسكنى بالله ، وهى التى كادت
تفرد بما فعلت وقالت دون سواها ممن نعرف من شواعر العرب . ولسوف
تتكشف دراستنا لها عن أكثر من عامل نفسى ، لعلمنا به ولو على سبيل
الاجتهاد والاستنتاج ، مرموق من الأهمية فى الدراسات الأدبية ، وما ذاك إلا
لأن الأدب معبر عن النفس الإنسانية فى حركاتها وهو بالتالى مفسر لسرائر
الإنسان فيما تموج به أعماقها ، وليس يكفى أن نشاهد المظهر ، بل ينبغي
الفحص على المخبر ، وإلا كانت الدراسة الأدبية تعلقا بالسطحية التى لا تعود
إلا بضئيل نفع . ولا تسكاد تقى فى التعرف للحياة الإنسانية التى يتشكل لها
السكان من عوامل نفوسية تدفع الإنسان إلى الإقدام والإحجام وتخلق من
حياته خضا من أمواج متداخلة متلاحقة فى صور شتى للحركة والسكون .

ونعود إلى ولادة لنقول إن الحرى بالإشارة إليه يادى ، ذى بدء للتعرف
إليها فى سريرتها ، هو بيتان مأثوران من الشعر قيل إنها كتبت أحدهما على
كفها الأيمن والآخر على الأيسر متحدة عن نفسها :

أنا والله أصلح للمعالى

وأمشى مشيتى وأنيبه توبها

وأمكن عاشقى من لثم ثغرى

وأعطى قبلى من يشتمها

فيؤخذ منهما أنها ذات مخيلة تبلغ في القيه المدى ، وكانت في غنية عن
مثل هذا من كلامها في البيت الأول ، فهي ذات الحسب والنسب وسليمة الملك
والمجد ، إلا أن الزهو غلب عليها واستعبد بها ولا جديد في قولنا إن المزهو
بنفسه مستعجب في زهوه لشموره بأنه لم يوف حقه من تقدير من حوله ، أو
أن فيه عيبا يريد له سترا عن العيون أو الظنون . ولعل شموورها السكامن بما
كان من مصير أبيها الذي هلك عنه السلطان وانصرفت عنه الدنيا ، كان
الباعث لها على تجاوز الحد في الخيلاء ، والرغبة في تنبيه الغافلين عن أنها
صاحبة حق هو لها ولكن سلب منها .

أما البيت الثانى فيتمضمّن الدليل الأدل على أنها لم تنأثم من الجهر
بما الفحش حق وإن لم يحمل كلامها على محمل الجحد ، رغبة منها في إعلان
التعدي لسل من شاء أن يتناولها بتجريح وتقبيح لأنها لا تبالى منطلقة من
كل القيود والحدود فحسبها ما فقدت وأن لها أن تنسى ماضع من زمان
ليس يرتجع وإن تعود به حسرة ولا جزع .

وقد نكون على صواب في قولنا إن معرفتنا بولادة أخذا من هذين
البيتين المسويين إليهما المشهورين بها ، خير ما نستعين به الحقائق من تلك
الصلات المتعقدة بينها وبين من تمسقها وتمسقت فشاعت الأخبار بذلك
وذاعت . ونظمت الأشعار التي جرت على ألسنة المتأدبين والأدباء ، وكانت
بملاك الصلات مقرونة بوزيرين أحدهما ابن زيدون والآخر ابن عبدوس .
وهنا نقف وقفه لنقول إن ابن زيدون الذى عرف ببجترى المغرب كان عشقه
لها سبب اشتهاره بها ، بدليل أن عن ترجموا لابن زيدون قالوا إنه صاحب

ولادة وصاحب قصيدة (أضحى التناثي بديلا من تدانينا) وهي قصيدة مستفيضة الشهرة قالها فيها، وبسبب منها كتبت رسالة تهكمية إلى ابن عبدوس وهي من روائع الذر^(١).

ومن علماء الغرب من يذهب إلى أن عشق الوزير ابن زيدون لولادة كان السبب في الاغراب، الذي أفنى به إلى انصراف الدنيا عنه وتبدل الحال فيما تصدى له من شئون السياسة، غير أن هذا العشق ألهمه أشعاره الرقاق التي قالها فيه، بحيث جعل من ترجموا له من الأوربيين يوقفونه على قدم المساواة مع شاعرين أوربيين قديمين لهما بعد الصيت برقة شاعريتهما^(٢).

ويفهنا من هذا الرأي في ابن زيدون أن ولادة كانت بما خلبت به لبه وأضرمت من هواها في قلبه عروس شعره، فبلغ شأوا بعيد المدى في تقدير الغربيين وقلما ساغ شعر الشرقيين لهم في ذوق إلى الحد الذي يجتمع فيه كلمة أهل العلم منهم على تشبيه شعر عربي بشاعرين اثنين من شعراء ترانيم القديم.

ويتصل بما كان من صلة بين ولادة وابن زيدون، أن ابن زيدون في ريق شبابه وأول أمره كان حقيقا بإثارة إعجاب ولادة به فارسا لأحلام مثلها، ولما طلب ابن عبدوس يدها ردت. وذلك منها استندى قريحة ابن زيدون الذي دبح الرسالة إليه باسمها وعلى لسانها. وكانت تلك الرسالة موضع اهتمام من نقلها عن العربية إلى اللاتينية عام ١٧٥٥^(٣).

ويستدل من هذا على اهتمام علماء الغرب بابن زيدون كتكاتب رسالة

(١) الزركلي. ص ٤٨ - ١. ص ١١٣٦ ح ٣ (القاهرة ١٩٢٨).

2. Nicholson: A Literary History of the Arabs, p. 425 (Cambridge 1930)

3. Huart: Litterature Arabe, p. 128 (Paris 1931).

تضمن ما يضيف جديداً إلى المعلوم من أدب العرب ، كما كانت هذه الرسالة موضع دراسات في أوروبا . وإنما كتبها ابن زيدون في أمر هو أخص ما يكون معبرا عن رأى صاحبه مقترنا برأيه ، وما كان ليجرى قلبي في مثل ذلك ما لم تسكن يده وبين صاحبه من الألفة والمودة وثيق صلات ، وبذا تبوأ منزله في الشعر إلى جانب منزله في الشعر .

وها هو ذا من يقول عنها إنها بعد مقتل أبيها أمست نجمة في قرطبة يهتدى بها العلماء والبلغاء يقدون عليها ويتزاحون في مجلسها معجبين ببلاغتها مقلدون بلاستها ، وهي البيضاء الشقراء ، ذات العينين الزرقاوين ، وبرزت لأرجال سافرة فتلقاها قاب ابن زيدون وألمعته أروع ما في ديوانه من روائع^(١) .

وكأنما يوحى تشبيهها بالعجوة أنها جذبت إليها العيون والقلوب بوضاعتها وصباحتها ، وليس بمستبعد أن يكون حسنها قد ألهم شعراء عن يتوددون عليها إضافة إلى ابن زيدون تخففت لها قلوب وقلوب مما تفجرت به للشعر ينابيع وينابيع . ولا عجب فالبدر في سمائه لا يعجب به شاعر واحد فيصنه ، وقد يؤيد هذا الحساب فيما يختص بولادة أنها خرجت على مألوف نساء قومها بتبرجها في جرأة أشبه ما تكون بالرغبة في الاعتداد بالنفس والتعدي . ولقد عرف من أخبارها أنها تهمت غير واحد بحسنها السافر ، ولعلنا لم نعرف عديد عشاقها من الشعراء المتغزلين فيها .

ونصل إلى نهاية في إيراد آراء علماء الغرب في شخصيتها بقول من قال إن ولادة هي جورج ساند زمانها^(٢) فهو يشبهها بملك الرواية الفرنسية من أهل

1. Nykl : Hispano-Arabic Poetry, pp. 107, 108 (Baltimore 1946).

2. Gabrieli : Storia della Litteratura Araba, p. 184 (Milano 1962).

القرن الماضي التي كانت جامعة الهوى تعقد صلة المحبة بينها وبين كثير من رجال عصرها المشاهير مثل الموسيقار شوبان والشاعر الفرنسي دي موسيه ، وكانت تقربا بزي الرجال في جرأة مستهترة ، ثم يعقب على ذلك بقوله إنه لا ينبغي قطع النظر عن شمر لها فيه مافيه من وقد العاطفة وصدق المودة .

ومثل هذا من رأيه فيها صادق ولا ريب عليها ، وواضحها في مكانتها بين أعلام النساء يتميز بصفات تجعل من من موضع نظر في رأى من يقرنون الأعلام مغزلتهم ، لا يفرقون بينهم في جنس ولا زمان ولا مكان . وما أبدى من رأيه فيها الذي تفرد به لاشك مخرجها من المحلية إلى العالمية .

أما بعد هذا الإجمال ، فن الخير أن نقسم بعض أخبار ولادة في شيء من تفصيل . وسوف ندرك أول ما ندرك مدى وثاقة الصلة بينها وبين ابن زيدون ، فإن بسام في الفصل الذي عقده عنها في ذخيرته يقول أول ما يقول في التعريف بها ، إنها ولادة التي ذكرها ابن زيدون في شعره ^(١) .

فولادة في نساء زمانها واحدة أقرانها حسن منظر ومخير لها بحس تعقده هو المقدى لأهل العلم والأدب الذين كانوا يطيبون نفسا برؤيتها وعشرتها إلى سهولة حجابها ، غير أنها أوجدت السبيل إلى بسط الألسنة فيها وذلك بعدم مبالاتها ومجاهرتها بتهافتها على لذاتها .

وابن بسام يذكر البيتين اللذين كتبتهما على كيمها ويراها سببا في فشور حالة السوء عندها وإن تحفظ وخامر الشك في أمر هذين البيتين المشهورين لها

(١) ابن بسام : الذخيرة . ص ٣٧٦ المجلد الاول (القاهرة ١٩٣٩) .

وتنهض من عهدتهم ما يرى إلى الله من تلك المهدة وفي الحساب الأرجح أن
ابن بسام في وزعه وتقواه يتأثم من تصديق قد يكون سبباً في قذف المحصنات
والوقوع في الأعراض وتلك محمدة له ، وإن كان حكمه يعوزه الدعم والتأييد
من أحكام مجمع عليها .

أما ما نوليه اهتماماً بخاصة ، فأخبارها القصار والطوال مع الوزير ابن
زيدون ، وأول ما يذكر في هذا ما قيل من أن ابن زيدون قال إنه في غضارة
شبابه خفق قلبه لها وصرح بأنهما وانفقا على اللقاء ؛ وكان من ولادة أن كعبت
إليه شعرا تدعوه فيه إلى وصالها ، وفيه تقول :

ترقب إذا جن الظلام زيارتي
فإني رأيت الليل أكتم لاسر
ولي منك ما لو كان بالبدر ما هذا
وبالليل ما أدجى ، وبالدجى لم يسر .

فلما جن الليل أقبلت عليه في كامل زينتها ، فلألا معاً إلى بستان
وفي نشوة لقائهما باح كل منهما بمسكن سره وشكك تباريح الهوى ، وبأنا
بأطيب وأدمع ليلة ، ذاقا فيها من شهد الوصال ما كان بعيد المفا ، فلما نفث
الصبح أنشدهما قوله :

ودع المسجر محب ودعك
ذائع من سره ما استودعك
يقرع السن على أن لم يكن
زاد في تلك الخطى إذ شهك

يا أخا البدر سماء وسدا
حفظ الله زمانا أطلعك

إن يطل بعبدك ليلي فلكم
بت أشكو قصر الليل نملك

وفي هذا قول صريح الدلالة على ما كان بينه وبينها ، وليس يحسر على
التصريح بمثل تلك الحقيقة إلا من لا يكثرث لقول القائلين وعذل العاذلين ،
وبذلك يترجح عندنا أن هذين العاشقين كانا على ما ينبغي أن يكون الرأي
فيهما ، فما أتاحا تشككنا ولا تغافلنا من شاء لأمرها ستر ، أو تأذت نفسه بأن
يفضح لهم أمراً .

ويزيد ابن زيدون في الطنبور نفمة ويميل إلى التفصيل في غير الأحكام
ليقول إنهما كانا في مجلس أنس بطربان فيه لغناء جارية تسمى عتبة ويشربان
الصهباء على هذا الغناء . وكان في غنائها قول القائل :

أحببتنا إني بلغت مؤملي
وساعدني دهرى وواصلني حبي

وجاء يهنوني البشير بقربه
فأعطيه نفسي وزدت له قلبي

ولما سألها الإعادة في خفية من ولادة أبت وبكت ، ولما سألها دأبها وطيب
نفسها ، ووقفت ولادة على جليلة الأمر ، فذب ديب الفيرة في نفسها وما
تمالك أن كتبت إليه تقول :

لو كنت متصف في الموى ما بيننا

لم تهسر جاريقي ولم تنخير

وتركت غصنا مئماً بجماله

وجدحت للفصن الذي يثمر

ولقد علمت بأنني بدر العما

اسكن دهيت لشقوتي بالمشترى

وإن اللمس ليمتد زويدا رويدا عن حقيقة حال ولادة وابن زيدون ،
فبعد كل البعد أن يكون عشقهما عذريا ، كما أن ابن زيدون لم يسكن
صفة عاشق وفي لا يدخنون العهد ويدوم على الود بل كان يتلمب بقلوب
النوائ في صهوة ومجانة ، كما الشأن عند صاحبه ولادة التي كانت تلهو مع
من يقضي اللبائنه ، وهي تشبه في غوايته واستجابته لنزواته .

إنها في استجابتها لنزواتها لا ترتدع ولا تزجر ، يغلب عليها التمسك
في مظهر الدعابة ، فالمتمسككم ساخر حافق في طويته يفس عن غضبه أو سخطه
وذلك بأن يسوق كلامه مساق من يضحك أو يثير الضحك في فكاهة
مستملحة .

يقولون إن الوزير ابن عبدوس أحبها ولسكنها لم تبادله حبا بحسب ،
وطلب يدها فما قضى من ذلك الأرب . والظن أنه لم يرقها طلعة فأزرت به
وانخذته هزأ ، ولا عجب من مثلهما وهي التي عرفت من الرجال عديدا ،
وعشقها منهم كثير ، أن تبدى الرأي في رجل لم يقع منها موقع إعجاب ،
فهي لا ترتضى أي رجل ، وتوافرت لديها القلوب فما كادت تهتدي إلى
غيبها الذي به تحقق مداها .

قيل إنها اجتازت به ذات يوم وهو جالس على باب داره وجماعة
من أصحاب الحول والطول جلوس حوله . وكان أمام مجلسة بركة يختلط
فيها ماء صاف بماء كدر ، فذكرت قول من قال :

أنت الخصيب وهذه مصر

فتدقنا فكلا كما بحر

فركبته بالهز والسفعية أمام مجالسيه دون أن تحقشم منه وهو وزير
وقد جالسه من هم سادة القوم . وإن دل ذلك منها على شيء ، فإنه دال على
ميلها إلى العبث تتحين فرصتها إلهه في اتصال ودوام ، مستجيبة لذلك
بفطرتها التي تدفعها إلى العنف وتجاوز الحد في غير مبالاة ، وهي تلك الفطرة
التي ساقتها إلى كل ما كان معها مع رجال تمشقوها . وجرى بالذكر أن ابن
عبدوس هذا لم يكف عن مواصلتها ومراسلتها إلى أن علمته السكرة كما علمها ،
على نحو ما ذكر من سردوا سيرتها .

ومما يروى أن ذلك كله من شأنها لم يدم على حال ، فأخفى عليها الدهر
ولكن الوزير ابن عبدوس حل كلها ورعى أمرها ودام على الوفاء لها مع
ما عرف من عدم مبالاتها به ، وذلك لا يعني أنها كانت معه على صلة أية
صلة جمعت بينه وبينها ، وإن لم يكن في الإمكان معرفتها على اليقين لسكوت
المؤرخين والسكاتيين عن وصفها وتفصيلها .

وقد يسعنا ولو تظننا وأخذنا بالظاهر أن فري في ولادة مسحة من أبها
المستكفي بالله الذي يقول فيه بعضهم إنه كان محبوبا على الجمالة ليست له
فضيلة ، ولا وجود لمن هو انقض واشتط منه ، أسير الشهوة عاهر الخلو^(١) .

(١) ابن بسام . الذخيرة ، ص ٣٨٠ المجلد الأول (القاهرة ١٩٣٩) .

وليس بمسبب أن تكون ولادة قد ورثت عن أبيها بعض طباعه في
استهتاره وعدم كفه عن المحارم ، مع عطف في التعبير عن سخطها بهجر تشقوز
مفه النفوس . ونحن على حجة من ذلك بأبيات قالتها .

فها هو ذا المقرئ صاحب نفع الطيب^(١) يورد أبياتنا لها في هجاء صاحبها
ابن زيدون نمسك عن ذكرها لفحشها وهو فحش بالغ الفسادة في بشاعته
وشفاعته لا يجري على لسان امرأة من بنات الملوك بالغة ما بلغت في غضبها
من الحدة والشدة . ومن قولها :

ولقبت المسدس وهو نعت
تفارقك الحياة ولا يفارق

وقالت فيه

ان ابن زيدون على فضله
يعشق السراويل
لو أبصر على نخلة
صار من الطير الأبايل

كما قالت تهجو غيره :

يا أصبغى أفأفكم نعمة
جاءتك من ذي العرش رب المن
قد نلت . . . ابك ما لم يفعل
... بوران أبوها الحسن

(١) المقرئ : نفع الطيب . ص ٤٤٨ ج ٢ (القاهرة سنة ١٣٠٢)

والمعجب من بعض الباحثين أن يقفوا موقفاً المدافع عنها بل والمبرر لقولها في مثل هذا الفحش ، قائلين إن بعضهم يدعى عليها هذا ويحفظ اللائمة ، وفي رأيه أن هذا منهم لا ينبغي أن يكون ، وكان لهم أن ينظروا في شعر الشعراء المتجولين الأوائل ، وأن يذكروا كيف أن الرذيلة عمت أوروبا وإمبراطورية اليونان ، كما يأخذ على منقادى ولادة أنهم ليسوا على علم بتلك الحقيقة (١).

وهذا رأى لا يثبت على النقد ولا تميل إليه ، وفي الأخذ به ظلم للحق ، فمجن لا تذكر شاعرة عربية قالت مثل قول ولادة عما يحرم منه وجه الحياة ويستدل به على طبع خشن ولسان خبيث وعذار مغلوع ، ولذا أن نلاحظ في هجائها لمن شبهته بالطير الأبايل من طلبه مالا تصرح بذكره ، أنها ذكرت الطير الأبايل في ضمن كلام فاحش لها ، وكان عليها أن تربأ بهانته الكلمات عن هذا الموضع ، فنحن لا نكاد نجد إلا في كتاب الله العزيز ، فلم يبق إلا أن يكون ما كان منها فساداً في فسوق ورقة في الدين .

كما يمكن فهم حجة من دافع عنها في فحش كلامها بقوله إنها صنعت كما صنع غيرها من اليونان وغيرهم ، بأن وقوع الشر لا يبرر تكرار وقوعه ، والمألوف عند قوم لا يلزم أن يكون مألوفاً عند سواهم . ولقد أسلفنا أن لا نعرف شاعرة عربية تشبهها فيما كان من هجائها . والممول عليه هو الاحتكام إلى ذوقنا وما نعهد من مألوفنا .

والمستخلص من أخبارها مع ابن زيدون وابن عبدوس أنها غدرت

بهما جميعاً

1. Mac A be : The Splendour of Moorish Spain, p. 214 (London, 1935).

وما دام الشيء بالشئ، يذكر، فقد خطر بالبال أن ابن الجوزى فى كتابه
ذم الهوى يعتقد فصلا فى قدر النساء، وفى أول كلامه يتصح بالألفة من حسب
أنهن فى طبيعتهن القدر، ويقول إن هذا القدر من أصل طباع النساء، ويورد
ما قاله الحكماء من عدم الألفة بالمرأة (١)

والمتحصل من قوله أن القدر من معاييب ونقائص المرأة التى يزجر عن
هواها، ويحمل ذلك القدر سببا من أسباب لديه يريد لها تحديدا وتوكيدا .
ومن الباحثين من شاء أن يتعرف نفسيتها وجلبه أمرها على الحقيقة،
غير أنه لم يقض من ذلك مأربا، وكان أشبه ما يسكون بمن طرق بابا بعد
باب، فظلت تلك الأبواب موصدة، فما زاد على أن تسام وتسامل معلقا
عن حيرة طالت عليه واستبدت به ومن ذلك قوله أكانت ولادة محبة لابن
زيدون وابن هيدوس فى وقت معا، أم أنها كانت غائبة لاهية بهما وبغيرهما
وما عسى أن يكون سببا فى عزوفها عن الزواج عزوفا جعلها تؤثر أن تعيش
عمرها الطويل ولا يعمل لها. كما ذكر أن نعمة أسئلة ما كان عليها من
جواب (٢)

وإن كان لنا أن نجتهد برأينا فى الإجابة على ذلك المسكوت عنه،
وجب دعم الدعوى بدلائل وهو سماعى وعقلى. وأول ما يقال فى هذا الصدد
هو أن ولادة كما تعرفنا من سيرتها لا يمكن أن يكون فيها جانب إهمال
المحبة بمفهومها الحق، وما ذاك إلا لما عرفناه فى يقين من خشونتها وصلابتها
فى عزلها ووجدتها على حد سواء. إنها تقدم رقة الأنوثة وحواها، وطرح

(١) ابن الجوزى : ذم الهوى . ص ٦٤٦ (القاهرة ١٩٦٢)

(٢) د : محمد حسين هيكل : مقدمة مسرحية ولادة لى عبد العظيم . ص ٨

(القاهرة ١٩٤٨)

خجاءها ولا احتشام دون أن تنبأ ما صنعت وقالت والظن بها أنها ورثت هذا
عن أبيها طبعاً أو تلقته تطبعاً ، وصدق من قال إن كل نشأة بأبيها معجبة .

ومن كان مثل هذا موكوزاً في طبعه يستبعد منه أن يكون محباً رقيق
الموى من حاشيته وذاب قلبه دمعاً من حنين . ولن يغير من تلك القضية
شيئاً أن تكون ولادة شاعرة . إنها تذكرينا بالمقنبى في طموحه الجامع الذى
لم يدع فيه بقية من روحانية للعشق ودل على ذلك بقوله :

إذا قيل شعر فالسبب المقدم

أكل بليغ قال شعراً متين

ويلزم من ذلك أن تكون ولادة لاهوتية فى صلاتها بالرجال ، لا دوام
لها على مودة ولا رعاية لعهد ، فهي فى يومها على تقيض ما كانت عليه فى
أمسها . كما أنها فى نزعتها إلى تجاوز الحدود والانطلاق من القيود ، تسفر
وتجالس الرجال وتخاشفهم تنفيصاً عن تلك النزوة العارمة ويتجلى هذا
الميل منها فى المقول كما سبق تجليه فى المحسوس . إنها تريد لتخرج على
المألوف فى صلتها بأكثر من رجل لتغالف فى ذلك ربات الحدود ، وإرضاء
لرغبة تدفعها دفماً إلى بسط سيطرتها وتحقيق كل ما تريد حتى ولو كان أمراً
لا يكون وإن نفسها لتطيب بصم أذننها عن اللوم والعتاب ، وسواء عفاها
مستحسن أو مستهجن .

أما أن يخفق قلبها لابن زيدون وابن عبدوس ويتسبح لها معاً ، فما
يعارض مع ما جيل الإنسان عليه . إن الحب ميل فطرى يدفع إلى غاية
محمومة فيها بقاء من فناء . وهو إيثار واحد على آحاد أو على الناس كافة ،

وبمثل ذلك من شأنه وصفته ينبغي مفهومه وتتحقق غايته وفي هذا يقول

شاعر فارسي :

(قلينا تصدع من هواك يا حبيب ، وعيننا نفضها عن سواك يا حبيب ^(۱))

وليس هذا في قول الشعراء ليس إلا ، بل إنه مشاهد في الواقع الحق من حياتنا ، ولا يخرج عنه إلا من كان مدعيا في صباه غير صادق في عاطفة مودته ، وهواه هو التثقل ثقل القراشة بين الأزاهر .

أما إحصاء ولادة عن الزواج تعليلها غير عسير ، بعد أن عرفنا من أخبارها وصفاتها كيف كانت معتدة بنفسها منساقة إلى الاستعلاء والسيطرة بطبيعتها خواضة تجارب مع رجال ورجال من رؤساء ووزراء وبلغاء وهي التي أذلت كبرياءهم وتساطت عليهم وأزرت بهم وغضت عنهم إن عقدة الاستعلاء في استبدادها ودفعها إلى التصريح بما لا يحسن فيه حتى التلويح ، إنها الذاهبة بنفسها القيامة التي تضلح للحالي بعد أن تضعضع الدهر بأبوابها ، وشموورها في أغوار نفسها بالذل والهوان بعد العز والسلطان ، نقرها من رؤية كفت يضاح لها ويرقى إلى سمو منزلتها كأنها من يكون في وزارته أو إمارته وألفت صخب الحياة مع المصالحين بها والحضور في مجالسها ، فأنى لها من بعد أن تلزم خدرها وتقف خيائها إن الهوى يمكن من قلب من لم تعرف الهوى على الأغلب . وياكم رأينا من لم نختار لهم الزينة ببال وهم يعمدون في نشوة المجون إنهم يقدمون رجلا ويؤخرون أخرى وهم في ريب يساورهم ، وهذا من حالهم مطبق على حال ولادة التي كان العجيب الخارق للعادة من سيرتها

(۱) مادل زغمت شکسته داریم ای دوست

از غیر تو دیده بسته داریم ای دوست

وما عرف عنها من جرأتها على ما لم تجرؤ عليه إحدى بذات جنسها ، أقوى
جذبا للالذات إليها من ما عريتها وإن وسعها أن تجعل خاتمة القول عنها
نظرة في شعرها .
فمن قوالها :

ألا هل لنا من بعد هذا التفرق
سبيل فيشكو كل صب بما لقي
تمر الليالي لا أرى البين يفتضى
ولا الصبر من رق التشوق معتقى

فهذا شعر رقيق معناه في ظاهر لفظه ، فيه التعبير عن الظما إلى لقاء
الحبيب : ووصف لحال الولهان وهو بين من لوعة الحرمان ، وطال به الصبر
فلم تعد له طاقة كما أن نظم هذين البيتين في بحر الطويل معين على تبين فبرة
الأمى الذى ران على القلب الشيق . إنها أشبه شيء بتلك الأبيات التى
أوردها أبو الفرج الأصفهاني في كتابه الأغاني ، ثم ذكر من تغنى بها ،
وبسط الكلام كل البسط في تراجم الشعراء . وهما مثال جيد يتمثل به في
ممناتها وغرضهما .

وهذا من قولها قد يفتق عنها وعن غيرها ، ولما كنا قد نجد لها ما هو
أخص بها من سواها :

إني وإن نظر الأنام لمهجتي
كظباء مكة صيه من حرام
يحسب من أين الحديث زوانيا
ويصد من أين الخفا الإسلام

وفي قولها هذا نظر من وجهين . أما أولهما فتشبهها نفسها بظباء محرم
صيدهن فيما أنسب الحديث لابن اليزيد ولا يتصور الحديث للظبية ، فهذا
تشبيه موقع في الابس والثاني ما عسى أن يكون دافعها إلى دقاعها عن نفسها ،
وقد تكون مربية ، كما قد تكون متأذبة بقالة سوء عنها .

خاصه أننا نعرف من أخبارها أنها كانت على مودة أكيدة مع من
تسمى مهجة ، ولكن سرعان ما وقعت الخلاف بينهما ، وجعلت مهجة تطلق
اسمها بالذم فيها ، وكانت مهجة تقول الشعر فقالت تهجوها (١) :

ولادة قد صرت ولادة

من غير حمل فضج السكام

ثم قالت إنها ذكرتها بمرم مع فارق حسبنا الإشارة إليه تحفظا منا .
كما قيل إن ابن عبدوس أرسل إلى ولادة جارية له ترغب إليها أن تقطع
الأصرة بينهما وبين ابن زيدون فدخل ولادة من ذلك شدة غضب ، وسبت
الجارية ولا ذنب لها كما طردتها شر طردة .

وجدير بمثل هذا من مسلكها مع ما كان بينها وبين من كانت محبة لها
مضافه في أمسها كارهة معادية لها في يومها ؛ أن يشيع عنها السوء في قرطبة
بعيث نشيد حاجتها إلى دفعه عنها .

وأيا ما كان فليس في الإمكان الحكم على شاعريتها ، وماذا لك إلا لأنها
لم تكن صاحبة ديوان فيما نعلم ، وذلك الأبيات المنسوبة إليها في بعض

(١) حسين الكافلي : الشاعرة ولادة وابن زيدون . ص ٣٣ و ٣٤
(المنجذ ١٩٦٣)

وقد أهدى إلى هذا الكتاب من العراق لأديب العراق الأستاذ سلمان هادي
الطعمة شكر الله له

الكتب لا تكفى في عددها شاعرة بمفهوم الشاعرة كما ألف الناس أن يعدوها
غير أننا لا نملك إلا قولنا أننا لا نستطيع الحكم في يقين جازم ، وقد
تسكشف الأعلام عن حقيقةها بظهور مجموعة أو دنوان من شعرها ، والرأى
حينئذ لمن بعدنا ، فما سمعنا إلا ما قلنا وهذرنا ضالة ما بين يدينا اليوم من
شعرها ، ولا ربيع من زهرة واحدة

والترتيب بعد ذلك على شاعرة فارسية تسمى مهستی .

وتتمثل لها شخصية مهستی أول ما تمثل على ما جاء في المراجع الفارسية
التي أرخت للأدب أنها كانت امرأة شاعرة عاشت في عهد السلطان سنجر
السلجوقي، ولها طبع مداد وملسكة أصيلة من شعرها وقد تبت لها منها من
رباعيات (١)

والمعجب أن كثيرا من أصحاب المؤلفات في تاريخ الأدب الفارسي من
إيرانيين وأوروبيين لا يتحدثون عنها فيما أخرجوا من كتب ، على حين
يذكرونها غيرهم ومنهم من اختصها بمؤلف على حدة

فيل عنها إنها أيفد النساء بالشعر صيغا على عهد سنجر (٥١٢-٥٥٢م)
واسمها بمعنى السيدة الكبرى وهو يقال من كلمتين في الفارسية (مه)
بالكسر بمعنى كبير وسقى بكسر وتشديد وهي مخفف سيدة
ويذكرون في ذلك أنها قالت يوما للسلطان إنها أصغر وأحقر جواريه،
فقال لها كلا : أنت مه استقى أي السيدة الكبرى (٢)

(١) علي رازی: تاريخ ایران . ص ٣٧١ (طهران ١٣١٧) .

(٢) ميرزا مدرسی : ریحانة الادب . ص ٣٠٤ جلد ششم (تبريز) .

كما قيل إنه قال لها مه اسقي : بفتح الميم بمعنى أنت القمر : فاعتبرت هذا الاسم واختارته لها فذكره في شعرها . وكانت مداومة على حضور مجلس هذا السلطان الذي يأنس بها ويعرف قدرها ، فوجدت لها الخطوه عنده بسلامة طبعها ورقة شاعر يتم واحضور بديعتها ، ومما يعد مصداقا لذلك أن الثلج غزر هبوطه ذات يوم حتى اكتسى به وجه الأرض فأضحى ناصع البياض ، ورأى السلطان في ذلك اليوم من أمر الثلج ما لم يره من قبل . فسأل مهنتى كيف ترى الثلج يستشهدا فيه شعرا ، فقالت على البديهة :

(أيتها المليك ، أسرج الفلك فرس السعادة لك ، واختصك بالثناء دون كل ملك ، وكىلا يخطو في الوحل فرسك بمحدوته الذهبية ، جعل له هذه الأرض فضية ^(١)) .

فهى تحسن التعليل في سلامة ذوق وسرعة خاطر ، وتعلم كيف تجعل الكلام فيما يناسبه من مقام ، وهذا من قوالها خير شاهد على أنها تلك القديمة التي تحسن مفادمة مولاهم السلطان بالعلم بها بوتر تضرب عليه بطرب لأنغامه ، بما يحملها أثيرة لديه

ولا نعرف لها ديوانا من الشعر يتضمن ما تتضمن دواوين الشعراء

(١) شاهما فلست اسب سماعات زين كرد

وزجمله خسروان جهان ترا تحسين كرد

تأذو حرکت سمند زرین نعلت

در گل تهنش پای زمین سیدن كرد

من فنون القريض ، وكل ما بين يديها مجموعة من الرباعيات نشرها لها
المعشوق السويسري فريتز ماير عام ١٩٦٣^(١)

وعليه فهذه الشاعرة لم تقلب في فنون الشعر شأن غيرها من الشعراء
الذين كان لهم الحرص على القول في جميع أغراض الشعر لمصدق عليهم
مفهوم الشاعر ، فهي لم تنظم إلا في نمط الرباعي ، وهو نمط الشعراء الفرس
فرط ولوع بالنظم فيه ، وفي نظرم أنه النمط الشعري الأصيل عديم قبل الإسلام ،
قالنظم فيه يبين عن تراثهم الأدبي في سالف الدهر ويرضى شعورهم بقوميتهم .
كما أنه وهو للشكل من أربعة أشطر أصلي ما يسكون للابانة من معنى يراد
له الإيضاح في تحديد ، فالرباعية أو الدوبيت ، فيها القول آخذ بمضه برقاب
بعض وهو من ماء واحد ، فهي وحدة لا تتجزأ منطوقاً ومفهوماً . ولذا ضمنها
الشعراء رفاق المعاني وجمعوا مفها ما يحدد الغرض ، وما أشبهها بالإطار الذي
يمسك الصورة ويحددها .

ولكن ذلك من حقيقة الرباعيات لا ينبغي أن ننسى به حقيقة أخرى ،
ألا وهي أن الشاعر الذي يقتصر على النظم فيها ليس في عداد الشعراء المشاهير
ولن يكون تراثه الأدبي تراثاً للرجحان في ميزان مقدره من نقاد الأدب
ودارسيه من القدماء على الأخص الذين كانوا يرفعون من قدر الشعراء الأكثر
ولذا ذكروا له ديواناً أو منظومه ذكروا أول ما ذكروا عدد أبياتها ، ثم
أنضى بهم الكلام إلى إحصاء ما نظم فيه من فنون

وليس مستبعد أن يكون اقتصارهم على النظم في الرباعيات دون
سواها من أنماط الشعر النأسي وعدم طرقها فنون القريض وما أكرمها ،
سبباً لعدم ذكرها في جميع كتب الأدب الفارسي التي أخرجها القدماء
والمحدثون من أهل الشرق والغرب .

1 — Fritz Meier : Die schone Mahsati Wiesbaden, 1963).

ولذا رأى مخالف تدلى به في هذا المقام فنقول إنه ليس من الحتم أن يكون الشاعر من مشاهير المجيدين أو الأكثرين المذكورين ليسترعى انقباض الدارسين ، ولقد يكون مقلا أو مغمورا ، ولكنه يحمل في شعره خصيصة أو يعبر به عن نزعة ما أجدرها بإشارة إليها أو دراسة مستفوية مستوحاة لها ، بحيث يقشع البحث في شجون يتكشف بها جديد ومزيد من حقائق وعقدنا أن الباحث المحقق المدقق أخرى به الالتفات إلى ذلك الملاحظ ، وربما تقدم به عن السلف خطوة أو خطوات وذلك منه ولا ريب حسن صميم ، إلى أن عدمت الصلة بين البلاغ وما خلفوا من تراث أدبي ، من الشروط التي لا ينبغي الخروج عنها وهذا كله موصول الصلات بمهستي

وكانت مهستي أول أمرها على صلة بحاشية السلطان محمود في غزاة ، وهو ابن أخ للسلطان سنجر الذي كان له الحكم في إقليم آذربيجان ، ثم جدوت السبيل إلى بلاط السلطان سنجر ، وعلا قدرها ودخلت في زمرة مشاهير شعراء زمانها من أمثال انوري وأديب صابر ، وكانت لها الإجابة في نظم الرباعيات على الأخص^(١)

ومثل ذلك الحكم على شاعرية مهستي لا تقتضيه إلا متحفظين لمسافره من تجاوز للحد ، ونحن لا نترضى القول بأنما تشبه انوري وأديب صابر في المسكافة الأدبية وبعد الصيت بروعة مالهما من تراث أدبي كان موضع دراسات ، بل ونقول إن كثيرها أفضل من قائلها ، وإن ذلك لا يعني أننا نفقح عنها أنها في رباعياتها على حظ من الإجابة إلا أن شخصيتها الإنسانية قد تلفتنا إلها قبل أن تلفتنا شخصيتها الأدبية

قال بعض من ذكرها من علماء الغرب إنها كانت عشيقة السلطان سنجر ،

(١) زهرا خاتلوي : فرهنگ ادبیات فارسی دری . ص ٤٩٢ (تهران)

ويستعين لمن ينظر في شعرها أنها شديدة متحورة مستهترة إلى أبعد غاية
ويبدو السلطان عاشقا لها في شعرها ، غير أن هذا السلطان ويستجيب
لها في نشوة الهوى قصاها ، وقد ذكرها لهذا القصاب الذي أدى إلى ليس وسوء
فهم ، فيمكن الظن بها أنها تمشتت قصاها على الحقيقة وأن ذلك التشبيه بالقصاب
يدكرنا بمثله لدى شاعر آخر ، وكانت مهستي عفيفة شريفة شأفا في ذلك
شأن نورجهان زوجة شاه جهان الهندي المغولي وهي العزيزة عليه الحبسية
إليه ، ومما يلحظ أن نورجهان نظمت شعرا فيه فحش وخفا ، وذلك يشبه
ما كان من بعض الجوارى على عهد العباسيين ، ومحمّل أن تكون حياتها قد
بدأت بعد ممات السلطان سنجر (١)

ونحن لم نقن من شعرها أن السلطان سنجر كان عاشقا لها وليس في
الإمكان معرفة ذلك في إلين ، لأن تلك الدعوى لم تدعم بدليلها . أما جزم
المؤلف بأن ذكرها للقصاب في شعرها أوقع الأديباء في خطأ صراح فتوهوا
أنها أحيث قصاها ، وكانت حبيته أن شاعرا آخر هو شامي شبه الحبيب
بقصاب ووجه الشبه قتله للعاشق ، فحكم فيه نظر ، لأن هذا الشاعر جاء
بعدها ، ولعله أخذ ذلك التشبيه عنها ، ولا ينبغي نسيان أن مهستي ذكرت في
شعرها غير واحد من صبت الحوائيت وأصحاب الحرف . ولا نرى ما يمنع
من أن تكون قد صبت حقا إلى قصاب ، فهامى ذى شاعرة تركية من أهل
القرن الماضي تسمى ليل ، كانت خشية الجانب شديدة البأس سائلة اللسان ،
فما طاق زوجها عشرتها أكثر من أيام سبعة ثم طلقها ، مما زاد طبعها شدة
وحدة ولم تكترت لألسنة السوء وهي تفهش عرضها بهش الأفاعى ، وصبت

1. Horn : Geschichte der persischen Litteratur, S'S 134, 136 (Leipzig, 1901).

إلى فتى شجاع أعجبتهما وسامته ، وصرحت بعشقها له في شعرها (١) .
 فما من حرج في غدا ما كان من أمر هذه الشاعرة التركية قريفة نانس بها
 في تفهم إمكانيات ما كان من تلك الشاعرة الفارسية أما قياس شأن مهسقي
 بشأن نور جهان زوجة الملك المغولي بالهند ، فقد كور هذا على غير وضوح ،
 مما لا يمنع من الظن بأن مثل هذا قياس مع فارق كما أن القول نطلبنا
 بأن مهسقي بدأت حياتها التي عرفت بها بعد وفاة السلطان سنجر ، فلا نرى
 وجهها له لأن يدنا صغر مما يؤيده ، بل ربما أضعف الدليل عليه أن هذه
 الشاعرة على حد قول من ترجموا لها ، إنما اشتدت حاجتها إلى احتراف
 الغناء والعزف في الحانات بعد أن مات عنها أبوها فتقدت من كان يعملها
 ويمسك الحياة عليها .

وأيا ما كان فإن هذا كله من أمرها يؤكد ما اكتشف الحقيقة عنها
 بالغموض ، وعلى ذكر هذا الغموض يذكر آخر ما في يدنا مما قيل عنها .

فهو علم من أعلام الأدب الفارسي والجميلة تستر بحجاب من خباب من
 ليس وإيهام في قول بعض المؤلفين ، إلا أن هذا المؤلف مع ذلك من رأيه
 فيها مشيراً إلى نزارة المعلوم عنها ، فعرف منه ما لم نك نعرف أخذنا عن سواه
 فهو القائل إنها مفعمة روحاً وشاعرية ، وقد افعلدت الأسباب بينها وبين شعراء
 زمانها من أمثال عمر الخيام ونظامي ودبيري وهي من أهل كنججه ، وكانت
 مداومة على حضور مجلس السلطان سنجر ولها قصة حب كتبها جوهرى
 النجاشي على أنها حكاية حب وتضمن كثيراً من رباعياتها وكان
 الأمير أحمد ابن راعظ كنججه لها عاشقاً ، وإن كان عشقه لها لا يستبين من

(٢) د. حسين حبيب المصطفى : تاريخ الأدب التركي : ص ٢٦٦ (القاهرة

الغفر في رباعياتها : ومهنتى تمتاز من شواهر الفارسية قاطبة ، بما يجعل في شعرها من وضوح الفكرة وجمال الصياغة ، إلا أنها أقر من الحقائق (١) .

وإشارة للؤلؤ إلى قصة مهنتى مع أمير أحمد لعد كرنا بمؤلف آخر قال إنه أثناء مقامه في استانبول عام ١٩٣٩ لفت انتباهه أحد الأساتذة إلى أن إحدى المكتبات فيها مخطوطة لقصة شعبية تدور حول ما كان بين مهنتى وأمير أحمد من صلة المحبة ، والقصة تتخللها رباعيات من نظم الشاعرة فكان اطلاعه عليها دافعه إلى تقصى أخبارها وجمع أشعارها من مظنة وجودها (٢) .

وهذا من كلام المؤلفين يزين لنا بالتالى أن نتعرف على تلك الشاعرة في غرامها وما يتصل به من شعرها . ومن أسف أننا لم نطلع على قصتها ، وإن أطلعنا على رباعياتها .

ومن محلى ما نعرف عنها أنها اتخذت من الغناء والعزف في الحانات حرفة لها طلبا للمعاش ، وجمعت إلى الغناء والعزف الرقص ، فكانت مغنية عازقة راقصة . وبعد موت أبيها كان عليها أن تسعى على أمها الفجور ما أثقل العبء على كاهلها ، فاضطرت إلى الضرب في الأرض انتجاعا للرزق . وقيل إنها في شعرها جارت بالشكوى من أن الفلك الدوار حرمها نعمة القرار . وطبقت الآفاق شهرتها ، وتنافس المتنافسون من العظماء في تقريبهم إليها ومنز الذهب تحت قدميها . وقيل إنها هامت بمن يسمى أمير أحمد وهو ابن واعظ مدينة كنج ، وطاف الخبر بسمع السلطان فاشتد به السخط عليها وأمر بها فطردت من المدينة . وزايلت المدينة إلى أخرى ، وفيها غازلها أحد

1. Rypka : Iranische Literaturgeschichte : S 192 (Leipzig, 1959).

2. Fritz Meier : Die schöne Mahsati, 52 (Wiesbaden 1963).

المعجيب بها ، إلا أنها ردت عنها في إباء وخيلاء .

ثم شاع عندها أنها سلت عاشقها الأول وأحبت قصاها ، إلا أن حبها للقصا لم يطل ولم يدم على حال . فبازعتها نفسها إلى أمير أحمد فتزوجت منه ، وتعايشا عمرا طويلا إلى أن فرق الموت بينهما^(١) .

هذا مجمل ما تحصل لدينا من أخبارها وما كان من عشقها . وكل ما يسمو بالخروج به منه أن مهنتي امرأة من نساء الحانات ، والأقرب إلى التصديق أن ذلك من شأنها كان لها قبل وبعد ما اتصل بينهما وبين السلطان سبب من سبب واصل . وصلتها بأمير أحمد لا يكاد الشك يساور فيها ، بدليل ما نسب إلى السلطان من غضبه عليها . وما ذاع بين الناس من أمر تلك الصلة حتى ألفت قصة شعبية . أما غرامها بالقصا فليس في يدنا من دليل ندفعه به كما لا نرى وجها لهذا الدفع ، فما يمنع مثلها وهي من تقادم رواد الحانات على الشراب ويخطب ودها كل طالب لهم أو معجب بحسن أن تمنح حنيئا إلى كان من يكون منهم أو من غيرهم .

أما غضب السلطان عليها لما عرف من صلتها بأمير أحمد ، فقد يرد إلى أحد أمرين ، فإما أن تكون الغيرة دافعة إليه وهذا ما يجعله محبا لها على الحقيقة ، أو أن ذلك ساء منها وعده عيبا وشيئا ، فكان حقا أن تؤخذ بما صنعت .

وعودتها إلى أمير أحمد بعد حبها لسواه ظاهرة نعمدها ، فن الناس من يركب الشطط أو يقع فيما لا ينبغي الوقوع فيه معذورا أو غير معذور ، ثم يستعيقض ضميره بعد مدة تطول أو تقصر . ولعل مهنتي بعد أن عرست

(١) د . حسين عجيب المعري : فارسيات وتركيات . ص ٤٥ - ٤٧

(القاهرة ١٩٤٨)

بتعريضها ردها من الزمن ضاقت ذرعا بحياتها بين الحان والأحان ورجال لا يطلبون منها إلا متعة النظر إليها وسماع ما يطربون له ، ولو كانت تتوقع لنفسها وضعا مثل وحياء أفضل ، خاصة أنها مرهفة الحس أصيلة الملمسة بصورة بالشعر في طلاوته وبلاغته . فأدركتها سامة وملااة وشاءت أن تغير من حالها ، وألقت السمع مستجيبة لهاتف يدعوها إلى أن تلزم حواءها في خدرها ؛ بعد حب هو ما ينبغي أن يكون إلى سعيدة من زيجة

هذا ما يمكن إدراكه من أخبارها بتدبرها واستقراءها على أنه غاية جهدنا .

ولنا من بعد أن نغظر في شعرها رجاء أن نجد معه عوننا على كشف بعض الغموض في سيرتها ، بقدر ما نستطيع به أن نضعها بين الشعراء في مكانتها متذوقين ما قيل في شاعريتها . واعتمادنا في ذلك أساسا على تلك المجموعة من رباعياتها التي جمعها ونشرها المستشرق فريتز ماير ، وعديد الرباعيات كيميولأنها مائتان وتسع وسبعون رباعية ليست مرتبة ترتيبا يمكن معه تمييز ما قيل فيه من أغراض ، كما لا يمكن التفرقة بينها بأبجدية قوافيها . وإن كانت كثرتها الكاثرة تنقلب في الفعش الذي لا سبيل إلى ذكره ، فلا مندوحة لنا عن تلصص ما يفي بالحاجة في تبين ما يقعنا في إظهار الدلالة على الخالص من شأن تلك الشاعرة ويحلو بعض الشك من حقيقةها التي يذهب فيها مذاهب شتى ، وأول ما تقع عليه مرشدا إليها موضحا ، ولو شيئا ما حقيقة حالها هو قولها :

(أمسك بي البارحة ذاك الثمل الجميل ، فما كان لا نطلاقى معه سبيل .
قلت له سل يدك من يدي قفلة الليل ترخي علينا سدول الظلال ،

حتى لا يفتننا أحد ونحن على تلك الحال^(١) .

فمثل هذا من كلامها خلو من روعة الفن، وليس فيه لفظ يهزأ ولا معنى
يعجب، بل تقرير للواقع ورغبة في الإفادة ليس إلا . وتلك خصيصة تجعله
الناطق الصادق عن حدث وقع للشاعرة، ولا يمنع من حسننا بشيء في أمر
يرجع فيه اليقين الظن، فنتول لها فيما كانت تقدم الشراب على الشراب
وتغنيهم ما يشتهون من أغاني بصوتها البلي، دبت الحميا في أحد ممن تشملوا
الكأس فادري ما هو قائل ولا وهي ما هو فاعل، وأخرجته سكرته عن
حده حتى أمسك بها وشد قبضته الخشنة القوية على يدها الرخصة الناعمة في
رغبة عجز عن كبح جماحها .

وليس لدينا من تعليل لذلك من قولها إلا أن تكون رغبة في ذكر
ما وقع لها مع ذلك المليح الذي صرعه الكأس، أما ألا تعد ذلك مسراً ينبغي
له السكتان، فبرهان على أنها لم تجد من بأس فيما وقع، أو لأنها تفخر بمن
راقه حسنها، وذلك منها يعني عنها ويجري عليها صفاتها .

ومادامنا قد ذكرنا أنها كلفت بقصاب، فالوجه أن نورد ما قالته فيه
وهو قولها في الرباعية الثانية من مجموعة رباعياتها التي بين يدينا :

(فعل القصاب هي ما طالما فيه عهدت، فطرحني وذبحني وقال هذا

(١) دوشم بگرفت آن نگار سرمست

کز دست من دل شده تسوای جست

گفتم شب است دشم از دست بداز

شایا تو بگروم کسی دست بدست

ما تعودت ثم خر على قدمي يطلب العذر مني ، فالتفت مصغية إليه كيما
يحيط الجلد عني ^(۱) .

وهذا من قول مهستی لا یعجبنا لما یطمس فعواه من لبس وغموض ،
وإن إشاراته وكنایاته لا یستشف منها معنی یروق أما الصورة البیانیة فیہ
فلا رواء لها ولا بهاء ، بل إن للذوق عجزاً فبوة لما تدم هذه من فحش لا یستقره
سقر من حیاء .

أقد خصت هذه الشاعرة ببعض أهل الحرف بشعر قالتہ فیہم ، وهذا من
قنون الشعر القارمی والترکی ظهر وازدهر فی عصر تال من حضور الأدب
للنارمی والترکی وإن کما لا تعرف شاعرة نظمت فیہ . وكان الشعراء یبظمون
فیہ المنظومات الطوال کفن له قائم من کیان ، أما أن تقول فہ مهستی ولو
رباعیات معدودات فدلیل علی جرأة فیہا لا تملك أن تواربها عن النظر إلى
فتی وسیم یعجبها شبابه الغض . وها ہی ذی تقول فی غلام بیطار :

(ذلك الغلام البیطار فی بذه المنجل ، تهانت إعیاء وهو یلبس حافر
فرس بالذمل . یامن رأی أعجب من هذا فی الزمان الغادر ، بدر یجمل من
الہلال تملاً لحافر) ^(۲) .

(۱) قصاب چنانکہ عادت اومت مرا

بکفند ویکشت وگفت کین خوست مرا

سرباذ پیمندر من نہد دریایم

دم می دھدم تابکند پوست مرا

(۲) آن کودک تعلیند اص اندر دست

چون نعل براسب بست از پای نشست

زین نادرہ ترکہ دید در عالم پست

بدری بسم اسب ہلالی بریست

وإن هذا من كلامها لأن عدم فيه لطف التخيل وإن خلا من همق، فتشبيه
البيطار بالبدر ونصل الفرس بالهلال من قبيل وضع شيء أمام شيء، وإنما
وجه الجمل في عدد ما وقع من نكس الأيام وصرف الزمان الذي لا تدق
عجائبه. واسكن هذه الرباعيات تذكرنا برأي بعض الباحثين في تلك الشاعرة
وما قالت في هذا الصدد، فعلم في عموم بأن مهستي في عداد رواد ذلك الفن
الشعري الذي يتضمن وصف أهل الحرف، ومن عجب أن قيل إنها امرأة
ساقطة تدق لياليها مع رجال تربطهم بها صلة غير مشروعة، والحق أنها شاعرة
مشهورة في القرن السادس الهجري، ولها الفضل في وضع هذا الفن في قالب
الرباعيات، وكان من رخامة صوتها والتغنى بشعرها ما جعلها مغنية السلطان
سنجر. وتزوجها أجد رجال حاشيته وهو أمير أحمد بور خطيب^(١).

وفي نظرنا أن مهستي مغنية السلطان سنجر الحبيبة إليه لم تكن ذات
الصون والعفاف وما كان لها عهد ولا ولاء، لما ترشد إليه القرائن وتأييده.
جاء في سيرتها أنها كانت محبة لساق السلطان، واتفق له أن أرق في
جوف الليل، ونهض من فراشه وقادته خطاه إلى مخدع مهستي فما وجدها
فيه. وساوره الشك في الأمر وحمل سيفه ومضى إلى خيمة الساق ووقف من
حيث لا يشاهده أحد، فشاها وهي تعزف على قيثارتها وتغني شعراً لها
تبته فيه شكواها من هواها وتمير به عن أنها راغبة فيه وحده دون سواه.
فعاد السلطان أدراجه وأمر من الغد بإقامة وليمة في قصره على أن يتولى
الساق تقديم المدام وتشف مهستي الأسماع بغنائها. وطلب السلطان إليها

(٣) د. سعيد عبد المؤمن، د. أحمد الحولي. دراسات ومختارات فارسية

من ١٤٢ — ١٤٣ (القاهرة ١٩٧٥).

التقنى بذلك الشعر الذى سمعه البارحة تقفى به لصاحبها ، وما سمعت ذلك
معه حتى انخلع قلبها رعبا وسقطت القيثارة من بين يديها ^(١) .

ونسكتنى بهذا القدر من خبرها لفدرك تمامها كانت تقلع بقلوب
عشاقها ، وتنتقل كالفراشة بين الأزاهر .

أما ما عندنا من رأى ندلى به تعقيبا على ما سلف ، فهو أننا لا ننفى عن
مهمتى أن يكون قولها فى أصحاب الحرف من البواكير فى هذا الفن وإن
كنا لم نفع لها فيه إلا على قلة ضئيلة من الرباعيات نحسبها ثلاثا أو نحو
ذلك ، ومن المبالغة عدها مثالا اختداء من جاء بعدها ، ولما كنا نرى من
أبعد المستقبل أن يكون شعرها فى هذا الفن هو عمدة السبب فى عدها غانية
ليس لها من خلاق ، ونحن بتدبر شعرها واستيعابه من أطرافه لا نملك إلا
الحكم عليها بأنها امرأة ذات جرأة عارمة على قول ما يستوجب التعرج من
قوله لأنه الأبرع الأشنع . إنه المهجر الذى لا يقوته إلا من ليس فيه مسكة من
حياء يستغرق جل أو كل شعرها ، أما رباعياتها المعدودة فى أهل الحرف
فيسكاد يخلو معظمها من القبيح ، وغلبة إقما يستقيم فى الفهم بحال أن يكون
قولها فى وصف الحرفيين سبب الحكم عليها بما اشتهر عنها ، ولو كان ذلك
الطابع الذى اختارته لشعرها مميزا لقولها فى فن الهجاء لكان الخطب ، ووسعنا
القول بأن الشعراء من معاصريها وغير معاصريها هجوا به وهو كلام معيب .
كما نذكر رباعيات لسندي الشيرازى فى باب من كلياته بعنوان (الخبيثات)
وفيهما من الفحش ما فيها ، غير أن تحت هذا العنوان كلام يؤخذ منه أن الأمير
أمره بالنظم فى الفحش وتوعده بالقتل إن لم ينظم ، وهذا الباب محذوف فى

1. Ritter : Das Meer der Seele, S. 331 Leipzig 1955).

معظم ما طبع من كلياته فكان سعدى وهو من هو في ديبه وورعه ورفعة
مكنته إنما كان مضطراً لا مختاراً ومثلكا غير طيبة. والأمر على غير ذلك
عند مهستی التي ذكرت زوجها في إحدى رباعياتها فأشارت إلى أبيه بما
يحمر منه وجه الحياء، وإن قرأها بين الهمجاء والهزل والمداعبة.

ولا كلام أن يفهم بنا إلى ذكر العرب، فالهجاء بأقبح التبصيح معروف
عند شعرائهم، والكلام الخجل عند بعض الشعراء الذين اختصوا بالهضم
في الهزل.

ومن الكتاب من أشار إلى من ساء أدب الإمراف أو الأدب المكشوف
في كتاب طرق الحمامة لابن حزم الأندلسي وهو قتيه ورع، وقال إن هذا
الأدب تكونت مقوماته الأولى من قبل، وكان كثير من الكتاب يطرقون
الموضوعات الجنسية غير أن ذلك منهم كان على سبيل الاستشهاد وحسب،
أو لجرد الوصف المحايد، كما هو الشأن في رسالة الفساء للجاحظ^(١).

ونضيف إلى ذلك قولنا إن مثل هذا في أبواب من كتب عربية أخرى
ولم ينسب إلا إلى من أراد السب والقلب أو من شاء أن يتظرف بقول
وذكر الأضاحيك، ولما كان كل هذا لا يدفع عن مهستی ما أبدينا من رأى
فيها، بل ربما أيدى. وتعود إليها لنظري في بعض مقالاته خلوا من قبيل لفساد
لها بأنها أحسنت وأطربت.

(لا أجعلك في جناني أخشى الجراح عليك، ولا أصونك بين أجناني .
لا أروم المذلة لك . إلا أصونك في جناني وبين أجناني ، بل أسكنك من

(١) فاروق سعد : طرق الحمامة لابن حزم ص ٢٥ - ٢٧ (بيروت ١٩٨٢)
وقد دلنا على هذا الكتاب ولدينا الأستاذ / أحمد سالم المعيد بكلية اللغات والترجمة
من جامعة الأزهر فله وأقر الشكر .

روحی لبایها ، کیما یسون عند نفسی الآخر حبیبها^(١) .

فهذا من كلامها لا يعاب في صفاء شاعريته وتفاهيه في رفته لأنه ينطق
عن عاطفة المحبة بأجل تعبير وتصوير وهذا المثال من شعرها شاهد عدل على
سمائل هذا من قولها روعة بيان .

والمعجب منها في تساميتها بروحانية الحب ، قسدت هوى من سمائها
للتصدم وتصدما بالحسية والمادية بمثل قولها (إن خوختك ذات الماء العذب
يامسرة ممشوقة القد ، وصلت باقيلة إلى أسنان العبد^(٢)) .

فهذا البيت من شعرها في مبداه ومعناه مسف في حسيته بحيث يقف مع
الرباعية التي سلف إبرادها على طرفي تقيض . وتشبيه القبلة بالخلوخ معروف
في شعر الفرس والترك ، ولحسن كيفية العرض وابتدال التعبير وخلو القول
مما يجدر بأن يكون شعراً بلانفا يقيم الفارق جاليا بين أشعار مهستى في مواضع
من ديوان رباعياتها ، كما ينم عن حالتها المزاجية التي لم يكن لها الدوام
على حال .

(أنا شمة تذيب روحها وتفنيها ، وأنت فجر يهيج الروح ويحييها .
احترق إن كنت لا أراك ، كما أوت إذا بدا لعيني خذاك . أنا ذا منك

(١) دردل نكذارمت من افكار شوى

درديده نذارمت كه بس خوار شوى

درجان گنمت جای نه درديده وذل

تا با نفس بازپسین یار شوى

(٢) شفتالوى آندزت آى سرو شوى

آمد زره بوسه بدندان روى

تقربت ، وبعميدة كما قلت ، ليس لي قدرة على التلاقى ، ولا طاقة لي بالفراق (١).

وفي حسابنا أن هذا من أروع ما قيل في الشمعة حسن تمثيل وبلاغة تخييل ، لأن مهستی تطعن عن غنائية لاريب فيها وهي تجعل من حال الشمعة حالا لها ، وبذلك تقرب وجه الشبه وتؤكد به بحديثها عن نفسها .
واسكن هذا هو الظاهر لنا وباليقينا عرفنا ما خفي عنا من أمر تلك الشاعرة التي لم يجمع بعد الدارسون في الأمس واليوم والشرق والغرب على كلمة واحدة تنكشف اللبس عن سيرتها ، وبعد بذل مستطاع الجهد في التعرف إليها من شعرها ، ومازلنا نطلب المزيد من جديد .

وبعد مهستی يغضى هذا المقام بالضرورة إلى حديث ينبغي أن يدور على شاعرة تركية من أهل القرون الخامس عشر عاصرت السلطان محمد الفاتح هي مهري خاتون . أما ما يدعو إلى ذكرها بعد ولادة العربية ومهستی الفارسية فأكثر من سبب ، أولهما أنها الشق الثالث في الموازنة بين ثلاث شاعرات ، وهو شق بيده وبين الشقين الآخرين علاقة أفندية في قليل والفضدية في كثير ، وبضدها تتميز الأشياء إضافة إلى أنها في شخصيتها الأدبية عامة وشخصيتها الإنسانية خاصة ، لفتت إليها بعض علماء الغرب بحيث نتمين أنها علم من أعلام الأدب التركي لا نكاد نعرف له نظيراً في أدب شرقى ولا غربى ، إلا أنها في سيرتها وشعرها تخرج عن ذلك الغموض الطامس الذى ما زال الباحثون في ظلماته يعمهون وليس يخاف أن شخصية البلاء كما كانت أوضح في ملامحها وأخص صفاتها وسماتها ، كانت إلى نفس الدارس والقارىء .

(٢) من شمع جان كدازم توصبح جان قرأى

سوزم گرت نینم میرم . چورخ نمائی

ترديکت اینچنین ام دور اینچنان که گفتم

نی تاب وصل دارم نی صداقت جدائی

أقرب والفهم إليها أسرع ، وتناولها بالدرس أعم نفعا على الدقائق الأوسع .
وأول ما يرد على الخاطر في هذا برهان قاطع على تميز مهري خاتون
بصفات خاصة بها جذبت الانتباه إليها قبل أو دون غيرها من أعلام الأدب
التركي . اجاء عنها في مقدمة كتاب يحتوى مختارات من أدب الترك ، فقد
أشار إليها المصنف على نحو يدرك منه أن شخصيتها الإنسانية كانت أبرز
ماتميز به ، لأنه قال إنها أحببت من لم يبادلها حبا بحب ، وشبهها بالشاعرة
اليونانية القديمة سافو^(١)

فمذا السكايب لم يورد مثالا من شعرها في كتابه ، وكان حسبه أن
يشير إلى قصة غرامها التي وجد فيها من الطرافة ما بعثه على أن يشير إليها
مقبها بذلك على ما في أدب الترك من شخصيات حقيق بها أن تلفت إلى
دراستها .

وقال غيره في تعريف موجز بها إنها أحببت اسكندر جاي بن سنان
باشا ، إلا أن هذا من خبرها الذي ذاع في الناس لم يبسط الألسنة فيها بتجريح
ولإنكار ، ثم روى قول من شبهها بالشاعرة اليونانية سافو^(٢) .

وذلك من كلامه يجري مجرى كلام من أشرنا إليه قبله ، أي أن حبها
كان أول وأظهر حقيقة تذكر عنها قبل ما يمكن العلم به عن شاعريتها
ومكانتها بين أعلام الشعراء في الأدب التركي ، وإن وفي عبقريتها حقا
من التعريف بها وإن كان بفضل من عشقها الذي ألهمها ما ألهمها .

وننظر في آخر ما بين يدينا من تواريخ الأدب التركي لعلماء الغرب

1. Wells : The Litterature of the Turks, p. 3 (London, 1891).

2. Gibb : Ottoman Litterature, pp. 215, 216 (Washington, 1901).

فبعد أنه لم يشر إليها إلا في أسطر قلال لا يستفاد منها إلا إنها شاعرة
كان بينها وبين الشاعر فجائي مساجلات شعرية ، والماذج من ديوانها الذي
لم يطبع لا ترشد إلى أصالة ولا ذاتية ولا غنائية ، وهي ابنة قاضي مدينة
آماسيه ولم تتزوج وكان موتها سنة ١٥٦ ميلادية^(١).

وواقع الحال أننا في عجب مما ذكر هذا المؤلف المعاصر عن مهري
خاتون مغالفا فيه المؤلفين الغربيين كافة ، فما أشار بشئ إلى غرامها وهو أخص
ما يجذب الالتفات إليها وحكمه بأن ماورد من نماذج شعرها في الكتب
لا يشهد لها بغنائية ولا ذاتية ، حكم يمارض الحق ويعاند الصواب بما لا تمس
الحاجة فيه إلى برهان ، وإن سيرتها تنفيه. والنموذج الواحد أو النموذجان
الآخران وردا في كتب التراجم القديمة مما يقيم الدليل على أنها الشاعرة
التركية الغنائية بكل ما تنطوي عليه الكلمة من مضمون . إن هذا المؤلف
لم يطلع على ديوانها المطبوع في روسيا وهو بين يدينا ، وإن كنا لانستمد
منه إلا ثلاثة نماذج من شعرها الغنائي .

وان كان هذا المؤلف يورد على الخطأ مؤلفا تركيا من المحدثين صاحب
كتاب منهم في تاريخ الأدب التركي القديم يذكر فيه مهري خاتون عرضا
حتى تاريخه للأدب في عصر السلطان محمد الفاتح ، وقد أوما إليها ضمن عدة
شعراء مغمورين قائلا عنهم إن شعرهم تقايدى لا يقسم بخاص من خصائص
قدرة لها لنخرج منها بما يقيد في تاريخنا للأدب التركي على عهد السلطان
محمد الفاتح^(٢).

وهذا رأى في تلك الشاعرة لا يرتضيه على حال من الحال وسوف

1. Bombaci : Storia della Letteratura Turca, p. 328 (Milano, 1956).
2. Kocatürk: Türk Edebiyatı Tarihi, S. 244 (Ankara, 1964).

نصف الحق ونقدى بالرأى يحاو الحقيقة فى مقبل السطور بعد التعرف الذى
يقطع التظان بالتيقن فى مهزى خاتون إنسانة وشاعرة ونحن إنما ندعم
الدعوى بدلائلها غير مجاملين ولا متحاملين والحق أولى أن يتبع طالما كان له
ما يؤيده من العقل والنقل جميعا .

وما ورد من أخبارها فى كتب التراجم لا يمدنا بكثير عنها ، بيد أنه مع
تزارته يقف بقا على حقائق عنها مبهمة غير مفصلة - وإن كنا نجتريء بها
فى تبين ما نريد تبينه فى صلة طائفة من شعرها بما نطق عن ذات نفسها ، وكان
اللسان الصادق الذى جاءنا بالخبر اليقين ، وهو خبر مستطرف لا كسكل خبر
إلى أنه يتبع لنا أن يجد بينها وبين الحياة العاطفية فى غامض مغلق من
أسرارها سببا واصلًا .

ولهذه الشاعرة ذكر ومن شعرها قطوف فى كتب تراجم الشعراء ،
مثال ذلك ما قيل من أنها ابنة من يتسمى فى شعره ببلابى الذى عهد إليه
القضاء فى مدبة أماسيه ، وكانت يما لها من نور ضميرها شمس البلاغة فى
برجها ، ولها فى فن الشعر رفيع قدرها ، وحظها من المعرفة حظ موفور ، ولقد
زين ظبيها المداد عروس الكلام بأجمل زينة كما تحلت عادة الفسك والخيال
بما خلقتها به وهى وإن كانت فى أسلوب كلامها تجرى عليها صفات المرأة فى
رقة أنوثتها إلا أنها كالرجال فى تعبيرها عن الشوق والعشق . وما يروى
عنها أنها مع أنها كانت تنزع إلى العشق بفطرتها والهوى مستقر فى أعماق
مهبجتها إلا أنها طاعرة الذيل بريئة من كل ما يمس فى شيء عفتها ، وهى
العفيفة الحصان التى لم يجد سبيلا إلى خدرها غريب عنها ، ولا ورد وارد
حياض عصمتها ، ولقد تمسقت أسكندر جلى ونظمت فيه أشعارا غزلية .

وشاءت أن تدفع عن نفسها أية تهمة توقع الشك في عفافها فقالت في مجلس
الأمير أحمد والشعراء والبلغاء حضور .

[كم إسكندر أقدمه عتيق شفق إلى مائي العذب وهو لهنان ، ثم رده
عنه وهو ظمان^(١)] .

فعبارة هذا الكاتب التركي القديم مثقلة بحلى الصفة ، ولسكن المستفاد
منها أن مهري شاعرة الوحي والسجية ولما المشاركة في أشقات العلوم والفنون
والحرص على الحضور في مجالس الأمراء والبلغاء حيث يتناكرون الأدب
ويقدرون الشعر منه خاصة . إلى أنها تصون كرامتها وتحفظ كبرياءها مما
قد تلوكة الألسن من أقاويل وأراجيف يسىء إليها في نفسها وتشير الشك في
حسن سمعتها . وأيا ما كان ، نقول هذا المؤلف يستدل منه على أن خير عشقها
شاع بين الناس ومفهم من ظن بها سوء ، وذلك يتعارض مع قول من قال
إن خير عشقها لم يطلق لسانا بالتحدث عنها ، ويعيد أن يكون الناس جميعا
على رأى واحد في ذكر غرامها بإسكندر جلبي هذا الذى لا نعرف عنه
إلا أنه لم يبادلها عاطفة نالحة مما أحزنها وكدر صفو العوش عليها ، وجعل
منها تلك الشاعرة التى تجذبنا إليها بنهر عشقها قبل أن تدفعنا إلى دراسة كل
ما ينسب إليها من شعرها .

ومادمنا في ذكر عشقها ، فلنذكر ما قيل من أنها تعشقت قبله من
يسمى مولانا مؤيد الدين^(٢) وإن كانت حقيقة أمره معها كالشأن في حقيقة

(١) نبيجه إسكندري لملم زلالى صويه إيلتىدى وصومستز كتردى .

لطيفى : تذكرة لطيفى . ص ٣٥٩ (دار سعادت ١٣١٤) .

(٢) كوپرولى زاده محمد فؤاد / شهاب الدين سليمان : يکنى تورك ادبى تارىخى

ص ٢٥٠ (استانبول ١٣٣٢) .

أمر اسكندر جلبي يمتلي ، ظالما علينا ولا نعرف إلا أن هذين الرجلين لم يخفق
قلبيهما لها خفتة .

وفي ذلك مكن اعتمادنا بها وأهم ما يميزها في إنسانيتها وشاعريتها جميعا .

إن علمنا بحبها على ضآلته يؤيد فيه ما قيل من أن الحب سوانح تسبح
للمرء فيهمتهم بها قلبه وتؤثرها نفسه ، ويتولد من الأبصار مدخله وفي القلوب
مسلكه ، ولقد ينطبق على حالها ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من
قوله « من عشق نعت مات شهيدا » وإن كان الرأي أن هذا الحديث
مطلعون فيه (١) .

غير أننا نورد قولنا نستشهد به على واقع حق نتمثله فيما يختص بعشق
مهري تلك الشاعرة التي خلق بها الخيال كل محلق وهامت في الأوهام
والأحلام ماشاء الله أن تهيم ، فتمكن الهوى في قلبها حلما أضعفته ولم تفق منه .
إن أشهر ما يروى من شعرها ما قالت في اسكندر جلبي . وقولها فيه
يدل على أنها كانت تعيش من حبه إلى فيا يتكشف عنه طيفا للخيال . لقد
أسلفنا القول إننا لانعرف لها من خبر ممة ولا مع سواه ، وذلك ما يجعلنا في
خل من الحكم بإمكان أن يكون شعرها فيه تأييدا لأنها كانت تعشق مثلا
بورجلا ربما لم يكن لهم وجود خارجي بالنسبة لها أو أنها جعلت من
وجودهم الخارجي وجودا داخليا لهم يستوعبه خيالها وأحلامها ، وتكرر
أحلامها بتمكين هذا الخيال منها ويملا عليها رحاب قلبها مما يزيد من لوعة
حبها ، فهي توحى إلى نفسها بنفسها بأكثر مما يفرض الواقع عليها .

(١) د . مصطفى حامد : الحب في الأدب العربي . ص ٢٢٣ و ٢٢٥ ج ٢

(القاهرة ١٩٧٢) .

ففي منظومة للشاعر الفارسي فريد الدين العطار من أهل القرن السابع الهجري عنوانها منطق الطير أن من يسمى شيخ صغمان ، يجعل خبره أنه عشق فتاة من قوم عيسى وارتد عن الإسلام كرامة لها ، إلا أن قلبه رق من بعد لديه ، كما هداها لدين الحق ومن قوله عن الفتاة :

[وجفن الفتاة من قوم عيسى من الدنس انطلق ، ومن قلبها نور كالشمس انبثق ، ونطقت الشمس وهي تقول انبئ الشيخ في طريق تطول ، فتمذهبي بمذهبه وكوئي من ترابه ، يامن دنسته تطهري به ^(١)]

وفريد الدين العطار شاعر صوفي وللصوفية في الرؤيا خاص من معتقدهم . وهو ما يعرف بالرؤيا الصادقة المطابقة للواقع ، والنفس بانصافها بالذنوب الفلاسكية تنطبع فيها صور لما يحدث في مستقبل الزمان ، فذلك ما يبدو في عالم الرؤيا ، أما إذا وقع في عالم اليقظة فهو الكشف أو المكاشفة ، وما يقع بين النوم واليقظة يعرف بالخلصة ، وإذا لم يستمد من الحقائق والمعاني العالية فهو أضغاث . كما أن المأخوذ عن المبادئ العالية معروف يكشف الشهود . وأول ما بدأ به الرسول صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة وهي جزء من النبوة التي نسبت إلى إبراهيم عليه السلام ^(٢) .

چون در آمد دختر ترما ز خواب
موج زد نور از دلش چون آفتاب
آفتاب آنگاه بگشاده زبان
گفت هان آشوازی شیخت روان
مذهب او کیر و خاك او ییاش
ای پلیدش کرده پاك او ییاش

(١) فريد الدين عطار منطق الطير - ص ٨٧ - اسفهان - ١٣٣٤ .

(٢) د . سجادی - فرهنگ لغات عرفانی - ص ٢٣٩ - تهران - ١٣٤٥ .

وبمثل ذاك التعريف يتوضح المدرك الصوفي للرؤيا وكيف أنها في منزلة الوحي والإلهام ولقد كان الشعراء الزرك القدامى غير المتصوفين منجى صوفي في أشعارهم ، ومنهم يحيى بك الذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي في عهد السلطان سليمان القانوني ، ولما أن نسوق مثالا من شعره في منظومة له بعنوان (يوسف رزايخا) يورد من الرؤيا مفهومها الصوفي الخاص فيقول :

[أخذ السكرى بمقد نرجس لحظها الغض ، ولما كن طرف روحها وقلوبها ما اغتمض . وقد شغفها العشق في المنام ، وكان له في قلبها ضرام . ولما جال كأنه ملك من الملائكة مثال ، ماذا رأت عيناها ، رأت فتان الجال . وكان جلال وجهه على جماله أغلب ، وفي حشفه من العجائب أعجب ، كالشمس في رفعة نوره الجليل ، ولا يخطر على بال جبينه الجميل ، وإذا بدا كالشمس في انقسام ومرور ، ذهب عن عقل مشاهد النور . وفي تلك الليلة يوسف تجلى وكأنما كان « لآنت نار » مثلاً ^(١)] .

(١) كوزی ترکسر او یخویه و اردی

دل و جان دیره - من اما اوباردی

دشنده برعجیب سوادیه دوشدی

عجبت آتشی ایله طوتشدی

کزرکن عالم ملک مثالی

نه گوردی کوزی برزییا جمالی

جماله - دن جلالی یوزی غالب

گوز للکده عجایبدن عجایب

کونش کی یوجه قدر جلیلی

تصور اوله نماز روی جمیلی

وقد يؤيدنا فيما نذهب إليه وصف مهرى لرؤيا رأتها بين ليل وصبح
وكأنما نطلب معبرا يفسرها لها :

[فتحت عيني من نومي ورفعت بفتة رأسي . فشاهدت جميلا يقف
إزائي كأن جبينه بدر من ضياء ، كان نجمي من سمود النجوم ، أو كما في
شهدت ليلة القدر فقد رأيت في الليلة بزوغا في مخدعي المشتري ، والنور
يفوض له من الجبين ، وهو وإن كان من المسلمين إلا أن بؤته بزة للكافرين .
وفي غمضة عين غاب عن ناظري واحتجب عن الظهور ، قلت : مسألة أمن
الملائكة هو أم تراه من الحور ، ومادامت مهرى قد بلغت ماء الحياة فلها البقاء
إلى يوم الحشر ، فهاهي ذى الظلمات تكشفت لها عن الإسكندر ^(١) .
وإن مهرى خانون لتذكرنا مثل هذا من قول يحيى بك في وصفه رؤيا زليخا
فيما يرى المنام .

= كورنسه گون گبی خندان و مسرور

بقه نك عين عتلفدن كيدو نور

او كيجه ايلدى يوسف نجلى

مشال آتش آتش تارا

يحيى بك : يوصف وزليخا ، ص ٦٠ ، ٦١ استانبول

(١) خوابدن آچدم كوزم نا گاه قالدردم سري

قرشومه كوردم طورو برماه جهزه دابري

طالم سمد اولدى ياخود قدره اردم غالباً

كم علم ايچره كوردم كيجه دوغمش مشتري

نور آفر كوردم جمالندن اگرچه ظاهراً

كتندوسى بكتر مسلمانه ليسانسى كافرى

كوزى آچوب يوسنجه اولدى چشمندن نهان

شويلاه تشخيص ايدرم كم ياملك در يابري

ايردى چون آب حياته مهرى اولمز حشره دك

كوردى چون شب ظلمتده اول عيان اسكندرى

وهذا من شعرها الذى يتنقل بها بين الخيال والواقع تمس الحاجة فيه إلى فضل إيضاح ، نهى وإن لم تسكن من التصوف فى كثير ولا قليل ، تقولون التصوفة فى تكرار ذكر كرم لاء الحياة فى شرم على أنه رمز للمعرفة الصوفية أو العلم اللدنى الذى يلقى الله وحيا وإلهاما فى قلب الصوفى الواصى . فنبع الحياة فى معتقد الأقدمين نبع جزيرة نائية من جزر بحر الظلمات ، ومن نهل منه نهل كان له الخلود فى دنياه . وتمضى هذه الأسطورة قائمة إن الإسكندر طاف بسمنه خبر هذا النبع العجيب ، فمقد العزم على المغى إليه ليشرّب منه ، فاصطحب الخضر وركب معه البحر ، وبعد سفرة إنها فيها ما لقيت من مضاعف ومما طاب بلغا هذا النبع . وشاهد الإسكندر فى الظلام أشبه شئ بحيط من فضة ولما بادر ليشرّب منه غاب عن ناظره والتفت إلى رفيقه الخضر فوجده .

فهو يمثل ذلك من قولها تجمع بين خيال التصوفة وبين واقعها الذى تتخيله وتعرضه فى صورة رمزية منسجمة إياها تصرّح بذكر ما رأت بعد تيقظها من حلمها ، مما يلزم منه زوال الفرق بين ما رأت فى نومها وما شاهدت بحدسه رأى العين . وكأما فسرت رؤياها دون ما حاجة إلى مفسر ، وشهدت بأنها فى يقظة حالة من عشقها الذى يحرق جناح بلبله فى دوام بين أرض الواقع وسما الخيال .

وإها لتذكرنا بما يشبه حالها من حال بعض العاشقين الذين تسبّد بهم
بالأوهام ليفيشوا بها فى الأحلام

وإليك ما قال بعضهم من أنه دخل يوما على من يدعى مولى المؤيد فوجده
مفكرا مهوما، ولما سأله عن حاله أطرق ساعة ثم قال إنه رأى في قومه جازية،
واستيقظ وقد ذهب قلبه فيها وهام بها وإنه لفي أصعب حال من حمى، وطل
أياما طوالا وهو مهوم لا يهنا له عيش. وقل له إنه من الخطأ العظيم أن
يشغل نفسه بغير حقيقة ويعلق عقله بمعدوم. ولما سأله أن تعلم من هي أجاب بقوله
لا. فسفه رأيه، وما زال به حتى سلاها وما كاد^(١).

وفي مثل هذا الخبر يقول:

وباليت شعري من كانت وكيف لها مرت
أطلعة الشمس كانت أم هي القمر
أظنه العقل أبداه تدبره
أو صورة الروح أبدتها لي الفكر
أو صورة جعلت في النفس من أمل
فقد تخيل في إدراكها النظر
أو لم يكن كل هذا فهي حادثة
إني بها سببا في حثني المسذر
فمثل هذا العشق وليد الخيال، ومبعثه تهيهو النفس له بحيث تلامس له
تحقيقا على أي وجه كان، وبمثل هذا يتجسد الخيال واقعا، كما يتمثل
الواقع خيالا.

ومن لانعدم الأمثلة في الشعر التركي والقارمي التي تفسر إذا تلك

(١) ابن حزم: طوق الحمامة: ص ٢٤ (القاهرة ١٩٧٦):

النزعة إلى العشق بمحوت تعمربها أحلام صاحبها وتقرأى له في يقطعه سواء
يسواء .

وان مهري لتصدقها التعبير عن فزعها إلى العشق بمثل قولها :

(ماذا عسيت أن أصنع ، لا صبر لقلبي المسكين طرقة عين حبيب ، ياله
مرياً . اجهدت عبثاً عن كفه هن الوجيب ، أنا من أجريت اسمه على لساني ،
غير أنه قط لم يذكرني ، وباطلما أحيط الإنسان ، بمن ليسوا له من الخلان ،
وبوصله وعدني ، فبأوعتي مذبني ، واخلفني ما وعد ، ذلك الذي لا يرعى
عهداً وامن له من إيمان ، يا طبيب الروح هلا داويتي ، أنا من أثقلتني
عاق ، قال قتل العاشق في غير شيء من عادتي . ولو معنا يا مهري لا نستطيع
خزوعاً عن حب أهل الجلا ، لا بقاء لنا من غير حبيب ، وليقل ما شاء
من قال ^(١) .

ونحن إنما نتأق هذا من قوامها وغيره على التجميل ، لأننا لا نعلم إن

(٢) نيليم بيچاره گو کام بدم اولز يارسز

ابسم اولز نيته كم جهد ايلرم بوعارسز

بن دلسده نامنى ورد ابتدم امامد لبرك

بدم آكز آدم اولز برنفس اغيارسز

وصلنى اقارار يذوب صالدى ينى سودالره

دوندى انكارايلدى بودينى يوق اقاراسر

اي طبيب جان مدد بياركم اولدم مدد

ديدى خودر عاشق اولديرمك بكاتيارسز

خوبلرك مدينه مهري اولوز ترك ايتمز

كيم نه دايرايسه ديسون زاوله مزر يارسز

كان باعشها عليه من واقع الحقيقة أر نه من وحي الخيال ونعجز عن القطع
خفيه برأى جازم وإن كذا نجد فيه مصداقا لهذا الحب الذي يشتق به صاحبه
لأنه يحيا في كل خفقة من خفقات قلبه . ذلك القلب الذي يغاب على العقل ،
نوره يخيّل إلى المتوهم أن الحال ممكن فيجد في طلبه وهو بين مد وجزر من
كواذب الظنون .

ومهرى تعبر عن طبيعة المرأة وضمف أنوثتها بعد أن يفقد صبرها وتغيب
حولتها في قولها :

(كنت آمل أن تكون لي وفيما ، وما كان الظن بك أن يسكون في الجفاء
عقيا . أنت الورد في روضة الجنان ، والوردة وشوكتها بالتداني جديران .
أنا لست أدعو عليك الله ، وإنما أسأله أن يجمعك بمن تهواه على أن يكون
فمالك في جفاه ^(١)) .

وتلك غاية الفايات في شكاة من عدم كل حياة ووسيلة ، وسبقت رفته
غلظته في سخطه ، فما ارتضت لمن تهواه سوءا يقاله ولا عقابا يؤخذ به
ولو جزاء وفاقا على شر قدمته يدها ، بل تمت له أن يذوق كأسا كان يسقى
بها لعله يعرف . بعض ما يكابد مشتاق من برحاء الشوق ، فيرفع عنها بعض ما هي
فيه من عذاب والشاعرة تذكر بعاطفة المحبة في تسامحها وتعافيتها عن الرغبة

(١) بن او مردم كه بيكايار وفادار اوله سن

كم بيلوردي كه سني بويله جفا كار اوله سن

سن كه گسلزار جفانك گل نورسته سي سن

نه روا اوله خارو خسه ياراواله سن

بند دعا اتمزن انما خدادان ديارين

برسنگ كي جفا كاره هوادار اوله سن

في رد الشر بالشر ، بل تريد للجاني أن يثوب إلى حسه الذي تبدل ، وجاء أن تستيقظ نفسه اللوامه فيرجع عما لا يحل في شرعة الهوى ، فكان الحب صفي طويتهما من كل شائبة فكانت موآء لا يعكس إلا الصفاء والضياء ، كما أنها ناطقة عن رغبة في التسامح والإحجام عن الانتقام وترك الأمور لمن بيده الأمر ، وهو الكفيل بالرد إلى القصد وإنصاف المظلوم الضعيف من ظلمه المتسلط العنيف .

واحببت مهري عن الزواج وآثرت العيش مع حبيب لها في الخيال ، وقبرها في مدينة آماسيه يزورها العشاق وكأنها تفال بعد موتها ما لم تغل في حياتها .

ومقتضى المقام أن نومي إلى تعليق على هذه الأبيات مؤرخ تركي من المحدثين أرخ الأدب التركي فقال إن من يتدبر هذا من قول مهري يتبين أنه متميز بالبساطة من حيث اللغة ولو إلى حد ما ، ويستفاد من ذلك أنه إنما جاء على السجعية وبلاغة وردت فيها ألفاظ تجري على ألسنة العوام مع ألفاظ خاصة بالمتقنين من الأتراك^(١) .

وللتعقيب على ذلك الرأي نقول إننا لا نميل إلى الأخذ به لأكثر من وجه ، فمعن لا نصادف فيه ألفاظا عامية ، إلا إذا كان المؤلف قد اطلع عليه في رواية أخرى . والا نحسب أن (اومردم) التركية بمعنى كفت آمل عامية فقد وردت في قصيدة تعرف بالقصيدة الشتائية للشاعر نجاتي وكان بينه وبين الشاعرة مناظرات أدبية ، وتلك القصيدة مفعمة بلغة الخواص بل أخصهم

1. Nihad Sami Panarlı : Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, S. 454 (İstanbul 1971).

ونجأتني فصيح مشرق البيان لا يفهم شعره إلا الراسخون في العلم

كما لا نرى أن تلك الأبيات التي أشار إليها الكاتب مختلفة في كثير ولا قليل عما أوردناه أمثلة من شعرها وهي أمثلة مأثورة ، مما يترتب عليه التساؤل عن هذه الملاحظة على تلك الأبيات بالذات . ومن نعمة الكلام في هذا الصدد قولنا إن كل ما عبرت به مهري عن عاطفتها متشابه في فرط رقة وسلاسة ، ولا وجه لقولنا إن هذه الأبيات دين غيرها من شعر مهري فيها الدلالة على غنائيتها وشاعريتها وإنما كانت تصدر عن طبع لا تطبع ولمكة لها ، ملحوظ من أصالتها . والأقرب إلى الفهم هو ما قلنا من أنها ناطقة بالدلالة على رقة أنوثتها التي جرحتها وآلمتها محبتهم . ، ويبدو هذا بآظهر مما يبدو في بقية شعرها .

وبعد ، فهذا ما تحصل لدينا من معرفة هؤلاء الشعراء الثلاثة ، وهي وإن كانت مقتضبة إلا أنها مستوعبة ، وذلك ما يجعلها كافية ولو بعض الشيء في عقد الموازنة بين من موازنة تقوم على أصلين اثنين ، أولهما إنسان ذاتي خاص والآخر أدبي فني عام ، ولهمذين الأصلين أن يتشعبا شعبا متفارقتة سعة وطولا .

فولادة العربية التي نعرف سلسلة نسبها وكيف تبدلت من حال بحال ، كان لذلك من خاص أمرها أثره الواضح من بعد في مخيلتها واستغلاظها وحدة طبعها وخشونة جانبها ، وبعد يأمنها من حياة النصر أو كونها درة الخدر ؛ انطلقت من النقيض إلى النقيض فبرزت للرجال وخالطتهم في غير مبالاة بموارث العرف والمألوف ، وزادت في الطغيان ونغمة باستهتارها وعدم اكتراثها ، وبعد أن لظمت ما يستوجب منها دينها وحياتها ، طالب لها أن

تسكون مؤتمرة بنزغات شيطانها ، ولم يقع منها موقع اعجاب افراط ماركها
من غرور بنفسها واعتزاز بفرديتها التي رأت عن أن يكون لها الشريك فيها ،
وبذلك بلغت حيانها نهايتها في ملايسات لم تقف على حقيقتها لسكوت
المؤرخين عن بسط القول فيها .

إنها لم تعرف الحب في روحانيته مع شاعريتها ، بل لعلها سخطت عليه
سماثرة بسخطها على حياتها في واقعها الخفى ، وزاد من غضبها أن من أحبته
أو أحبها تخون عهدا ، فاشتد ذلك عليها ، وزين لها أن تسكون لاهية
لاعبة في تحد وتسكير وتجبر كأنها أرادت أن تقمص لسكربائها التي أهانتها
ابن زيدون بما كان من خبره مع عتبة جارية السوداء الشوهاء . لقد بلغ
بها الاستياء مبلغه فعدمت كل ثقة في رجل حليلا كان أو خليلا ، وفي هجومها
لا بن زيدون وضوح دلالة على الرجل الذي لا ترتضيه زوجا لها ولا عجب
من مثلها في تحرر فسكرها وانطلاقها من كل قيد ، أن يكون زمام مصيرها
في يدها وليس لسكائن من كان أن يهذل النصح لها أو يحاول أن يثنىها
عن رأى تراه وهي من هي في قسلب هنادها ، ولها مالها من أنفة وشمم .

فولادة امرأة قوية ولاريب ، واسكن لقوتها مفهوم مادي حسي ليس
إلا ، ولا يقترن بمفهوم خلقى ومعنى بذلك أن الصبر مثلا قوة لأن حده هو
حبس النفس على المسكروه ، والورع قوة لأنه كفها عما تشتتهى . وذلك
مانع من به القوة الخلقية التي تعدها ولادة بالتمام ، لأنها كانت مغلوقة بنوازعها
بنزغات شيطانها ، ولو كان فيها شيء من تلك القوة الخلقية التي تقصدها
لما تردت في حاة الرذيلة حتى اتهمت في صلتها بإمرأة تسمى مهجة وهي صاة
عربية معيبة ، وهذا ما يستبعد معه أن تسكون ولادة عاشقة صادقة مع
كل من ارتبطت بهم بأصرة المحبة على ما يقول الرواة وهم ثلاثة رجال أو

أربعة، وإن لم يشتهر منهم إلا ابن عبدوس وابن زيدون وصلةها بابن زيدون
من طرفة ليس لها من قرار. وهذا من شأنها لا يؤيد إلا عنفها وتسلطها وأنها
لا ترضى أن تذل وتطيع، لما تكن في سميم نفسها من ميل إلى التمرد.

ومن الدارسين من يعرض لصلاتها بابن عبدوس وابن زيدون مملأ بحلا،
فيقرر أنها مصابة بما قرر عليها بالميل إلى العنف الجنسي، وصاحبه موانع
بالإيذاء والإيلام والإذلال، ولقد تجلّى فيها ذلك الميل في صلتها بعشاقها
جميعاً، ولا تكن في صلتها بابن زيدون وكان عذيقاً بطبعه لم يكتب لها
الوفاء، لأن القويين أو اللعيفين يتوازيان ولا يتكاملان.

أما ابن عبدوس فكان مثلاً للين العريكة أى مذاقها لها مما جعله
يحمل إساءتها إليه وربما طابت له مثل تلك الإساءة. وقد عرفنا كيف
كانت وقاح اللسان تبسطه في الهجاء وكيف طعنت من طعنت في عرضه
بوسمته^(١)

هذا رأى العلم في تعامل ما كانت عليه ولادة في صلتها برجالها، ولا تكن
سؤالاً بطرح نفسه تعقياً على ذلك الرأى فيها، وهو إذا عرفنا في عنفها
وعنف ابن زيدون سبباً لعدم الوفاق بينهما وبالتالي في عدم زواجهما،
كيف نعرف السبب في الجفوة التي طالما وقعت بينهما وبين غيره، وامل
التسليم بأن ابن عبدوس كان مقتضياً لها في وصفها المزاجى، ومعلوم أن
مقلها لا بد أن يتكامل في زيجه أو صداقة، فلم لم ترتض ابن عبدوس أو
من يشبهه زوجاً لها، وفي أخبارها أنه كان يرفضها بما له بعد أن انصرفت

غفها الدنيا ، وظان بمد لها يد العون إلى أن فرق الموت بينهما ، وكان موتها عام ١١٨٤ للهجرة وقد غلت سفنها فتقاربت مائة عام

إن هذا وحده ليس يسكنى في التسبيب وإنما ينبغي أن تعتمد إليه أسباب أخر ، وأمل من آكد ما اعتدادهما بنفسهما واغترارهما ببارع حسنها ، وثورتها على الأوضاع ، ورغبتها عن الفضيحة والتعكير عن سقطها على دهرها ، فقد انحبت عن الزواج اختيارا لا اضطرارا وحرصا على أن يكون زمام الاختيار في يدها لا في يد غيرها .

أما ما ذكره بعض من أورد أخبارها من أنها كانت ربة التصون والعفاف ، وأن كل ماجرى على لسانها من قبيح لا ينبغي حمله على محل الجدة فليس بشيء ولا ينبغي فتيل في تبرير ما عرف عنها وقيل فيها ، وهذا قول لهم يردونه في حديثهم عن النساء موزعا . ولا نحكم عليها متحاملين ولا مجاملين ، بل حكمها بما ترشد إليه القرائن وما يستقيم في الفهم .

أما مهنتي فما كانت من بنات الملوك ولا ذات مال ، بل ولا تعرف من أبوها ، وإن يكون إلا معلوما أجهدته الفاقة بدليل أنه بعد أن مات عنها لم يترك لها من شيء تستعين به على العيش ، كما يبدو أنه أرسلها قبل موته إلى من علمها فن الغناء والعزف لتجد لها حرفة وقد كان ، لأنها اضطرت إلى اتخاذ حرفة العزف والتطريب في الحانات بعد فقد عائلتها ، ونفعها قناتها لأنه جعل لها الزاني والحظوة عند السلطان سنجرا . وبذلك يتبين الفرق بعيدا بين ولادة أميرة في قصرها ومهنتي مغنية في قصر سيدها السلطان . وأمل اختلاف وضعهما أدى إلى خيلاء ولادة وتواضع مهنتي ، فالأولى لم تسكن على صلة إلا بالوزراء والكبراء ، على حين إتصلت الأخرى بمن غلبهم السكر في حانتها فطلبوا وصالها ، كما لم تنفصمها الكبرياء من وصف أهل الحرف .

في شعرها ، وقد عشقت أحدم وهو قصاب ولا يغير تلك الحقيقة أن عشقها
أحد رجال الساطان وكانت زوجته .

والشاعرتان متفقتان في تضرير محبهما بالفحش في قوافيهما ، غير أن ولادة
كانت تهجو وتقذع في الهجاء لحدة في طبعها وشراسة في خلقها ، والغاضب
كلما اشتدت به ثورة غضبه اندفع إلى الثلب والسب بالأشد الأقيح من
السياب . وإذا عرفنا من ولادة استمثارها وتمردتها ، أدركنا العلة في ورود
الحنا في شعرها المجهاني أما مهنتي فلا نكاد نعرف لها هجاء إلا رباعية في
جميعها لا تختلف في شيء عن بقية أشعارها فيما تميزت به من طابع ، وكان
هجاؤها أقرب إلى الدعابة والتعسك في أصحابك الكلام أما الفحش في
عامة شعرها فما كان غير متوقع من مثيلها وهي التي تقادم الرجال على الشراب
في الحانة ومجلس الشراب في القصر ، فالقبيح من كلامها مردود في الأرجح
إلى ما اختارته لنفسها من حرفة بل وتجاوز ذلك لدقول ربما كان هذا من
شأنها وما جرى على لسانها مستحبا لدى من تقوم على خدمتهم أو مفادتهم؛
ولنا أن لا نستبعد أن تكون قد اختارت لها الذي عرفت به من كلامها
وشعرها ليميزها عن غيرها وتجمل معها تلك التي تضرب للمقبلين على سماعها
على ذلك الوتر الذي يروق لهم ويطربهم سماع أنغامه . ولعلنا بعد أن اختارت
ما اختارته لحرفتها ، أصبح دائما لا يتحول عنه من عاداتها ، وإن كان ذلك
كأن لا يمنع من الحكم عليها بأنها مخلوعة العذار كولادة ولكن مع فارق في
الدائم الدنس وطبيعة الوضع والبيئة

وإذا ذكرت مهري خاتون بعد ولادة ومهنتي ، فقد ذكرت من
تباينهما تباينا ملحوظا ولا تشبههما إلا في القليل الأقل . فأبوها قاض متأدب
يقول الشعر ودليل شاعريته أنه صاحب مخلص أو اسم مستعار يذكره في

شعره وهو (بلائي) وحسبنا ذلك في إدراك أنه من أهل العلم والأدب والفضل .
وله الميزة قاضيا يقيم العدل بين الناس وفرق بيته وبين أبي ولادة الذي عرفناه
معرفة من سوء سيرته وعاقبته التي كانت جزاء له بما اجترح من فكر .
وهذا الأب لم يذس حق ابنته عليه فأدبها ولقنها العلم أصولا وفروعا ، وجعل
منها شاعرة نفاذ وتزاحم أجلة الشعراء من أهل زمانها . ومهرى لينت
الجانب دمنة الطبع بكل ما يتسع له الفهم من معنى الرقة ؛ ولذا لم يجر لها
قول قبيح على لسان ، ولا عرف من أخبارها عنف ولافظاظه ، بل على
العكس ، إنها لم تكذب تماسك ضمتا أمام هاتف قلبها الذي كان إذا هتف بها
فكأنما عصفت ربيع هوجاء بزهرة على غصنها الرطيب . أما عشقها مقابل
عشق ولادة ومهسقى ، فالعلاقة بيته وبينها نسبة الضدية المغايرة المذاهرة والتي
تعدم فيها كل صفة تقرب بها إلى اللدنية . إننا لا نعرب من أخبارها أنها نعمت
بالوصال مع من أحببت كما عرفنا عن ولادة ومهسقى . ولذلك يميل إلى ترجيح
أن حبها كان أوهاما وأحلاما وشاعرية تموج فيها أحلام وردية ، ولذلك
انى لها تشبيهها بالشاعرة اليونانية صافو تلك المرأة التي اشتهرت في الأدب
والعلم بشذوذ عاطفتها . ونرى أن المستشرق المسوى فون هامر وهو أول
من شبهها ثم تابعه على رأيه من تابعه من علماء الغرب ، فسجل عن تدبير
ما بين الشاعرتين التركية واليونانية من فروق . وكان مناسبة لشيء على
ضده .

ولقد عرف عنهن جميعا أنهن كن على صلة بأكثر من رجل ، إلا أن
صلة مهري بولانا مؤيد الدين واسكندر جلبي لم يشر الرواة إلى ما يمكن
الحكم فيها بشئ . ولذلك نميل إلى القول بأنها كانت صلة روح بروح
وحسب . ولم تزوج شاعرة العرب ولا شاعرة الترك وفي الحسبان أن الشاعرة

التركية بعد أن هامت في أحلامها ما هامت ورق قلبها للعشق مارق دون أن
تتحقق لها مفيدة ، ولا أن تبلغ غاية ولا تسمع لندائها صدى ، غالب القياس
مناها فغلبها ، فما شئت أن تطلب محالا وكان من أعسر العسير عليها أن
تهوى من سماء الخيال إلى أرض الواقع ، وكأما كان مما يزعجها أن تفيق
من سباتها الدائم الحالم ، كما ألحث إلى ذلك في شعرها تذكر فيه اسكندر
جلبي الذي شغفها حباً وما استطاعت إليه قربا . ودارت بها الأيام وما
استقرت بدار الزوج الحبيب .

والخلاصة أن كلا من ولادة ومهستي ومهرى خاتون تعد بحق شخصية
في أدب العرب والفرس والترك منقطعة النظير بخروجها عن المعارف المألوف ،
ولما كان البليغ موصول الصلة بواقع أمره ، وبعد أن تعرفنا إليهن في الخاص
من شأنهن ، فلنعرض لسمات أدبهن بالموازنة التي تفرد كلا منهن عن
الأخرى .

وأول ما يقال في هذا المقام هو أن ولادة بنت المستكفي شاعرة مقالة
ولا تعرف لها شعراً بين دفتي ديوان ، أما الأخريتان فشعرهما منشور ، فقد
طبعتا رباعيات مهستي مع دراسة حولها في ألمانيا ، كما نشر ديوان مهرى
خاتون مصورا في روسيا . وشعر ولادة يمكن أن ينقسم قسمين أولهما
ما قالت في الغزل والخاص من صلاتها بابن زيدون والثاني في الهجاء
وشعرها الغزلي رقيق معناه في ظاهر لفظه يتم عن واقعية ويخلو من روحانية ،
أما هجاؤها فلذوق عده نبوة لما فيه من صراحة عارية يزيد بها قبحا على قبح
أن تصدر عن امرأة . ان الهجاء قد يؤدي اتغاية منه على الوجه الأمثل بخلوه
من كلام لا يستفاد منه إلا أن صاحبه مقسكاف للتقريع والتسميع ومثل هذا
التسكاف حكمه حكم التكذب الذي تضييع معه الحقيقة إن إبراز العيب له

أكثر من وسيلة كالهزة والتمكيم بل والتزام قول الحق للاقباع الذي لا يمتثل التأويل والشك ، لقد سمت ولادة ابن زيدون بالسدس ناسبة إليه ستة عيوب ، ولو أنها أوضحت القول في كل عيب على حدة ملقمة له دليل لا أو شبه دليل بدعوه ، لكن مجاؤها أشد على ابن زيدون من وقع الحسام .

أما مهستی فما أطلعتنا إلا على رباعياتها وكثرتها السكائرة مما تفقر منه النفوس لما فيه من مجون يبدو في وضوح وجلاء . إنما تسكفت التعبير عنه بدافع من سبب أو آخر ، وإلى جانب هذه الرباعيات رباعيات معدودة يستدل بها على أن مهستی شاعرة مطبوعة أصيلة الملكة ، وبعض من رباعياتها في أهل الحرف وفي رأي أن مهستی صاحبة الفضل في إيجاد هذا الفن الذي طرقت بابه أول من طرق ، فدخل فيه كثير من الشعراء بعدها في العصر الصفوي وليس في الإمكان أن نعين في يقين جازم حقيقة كل من قالت شعراً فيه كما كان في المستطاع تحديد ما قالت ولادة .

واديوان مهري خانون في قدون شتی والشاعرة تدعو أنحوا تقليدياً في معظمها وأحضرها شعر الماطرات بينها وبين الشاعر فجائی ، وذلك ما يجعل من مهري شاعرة متقلبة في فنون الشعر فارتفعت منزلتها بين شعراء عصرها وهذا ما يرفعها درجة على ولادة ومهستی من حيث القدرة على قول الشعر في أغراضه ولا تقاى ملك القدرة إلا لمن اكتملت أداته ونضجت ذماته بقطع النظر عن اجادته ، وإن يكون الشاعر شاعراً بأبيات معدودات . ونخلص من ذلك إلى القول بأن مهري خانون صاحبة ديوان من دواوين شعراء الترك ، وليس لأختها العربية ولا الفارسية مالها .

ولقد اخترنا لها ثلاثة أمثلة من الشعر هي حسبنا فيما نريد الإبانة عنه ،

فإنها شهادة عليها بالبر لا بالمعجور مما ينفي عنها كل لأم ومجون ، ونحن
لأنه تنسب إلى مثل تلك الأسئلة عند الشعراء الآخرين ، كما أننا لا نعلم من
شاعرة عربية ولا فارسية قالت ما قالته مهري خانون في غنائية جد صريحا
معبرة عن الحب من حيث كونه أسمى عاطفة لإنسان بعد أن عرفنا ما كتبه من
وراء شعرها من فوازع يمجج بها قلب رقيق لم يرق قلب مثله . إنها لم
تحدثنا عن الحب في مادية هجرا ووصالا ، فذاك من قبيل الحديث المعاد ،
بل صورته لنا في روحانية شوقا وحنينا ، ورغبة للابتصار على الذات والتسامح
حق مع من أساء .

ويصدق على شعر مهري قول من قال إنه ليس أحب للنفوس من سماع
أنين المحبين ، والشعر الذي هو وحي النفس أكثر ما يكون ظهورا في التعبير
عن الحب . والعشق والإدراك أكثر مظاهر الجمال في الـكون ومن لم يفتح
الـحب قلبه يوما لم يدرك أسرار الحياة ولم ير غير ظواهرها ولم يتسرب إلى
نفسه بصيص ضوء من جمال الوجود^(١) .

وهذا قول لا غبار عليه وإن لزم بعض تحديد ومهري تشبى هذا
هذا التحديد حين تحدثنا عن عالمها المستقر في روحها والذي لا تلاحظه العيون
وليس له مظهر واقع تحت الحس وفيه قلبها يهتف بها دوما ولا طاقة لها
بكنفه عن هتافه . إن ندائه يهبط من الغيب عليها ، وثقوتها به ومحنتها منه
أنها لم نجد في عالم الشهادة معينا لها فيما تصدع بما قد أمرها وفي هذا مجمل
قصتها وانفرادها بخاص من شاعريتها .

(١) د أحمد ضيف : مدامع العشاق للدكتور زكي مبارك ص ١ من المقدمة

(القاهرة - ١٩١٩) .

وبعد إذ بلغنا هذا المبلغ من علمنا بهؤلاء الشعراء واستبان لنا بالموازنة والاستقراء ما يبين من تعالف ترد على الخاطر خصيصة عامة لهم تجمع بينهم ، ألا وهي أن كلامهم تنفرد في تاريخ أدب لغتها بمسلك يخصصها وحدها ولشعرها طابعه الذي هو له وحده دون سواه .

ولا علينا أن تجمع الاثنين في صورة واحدة وهن متجاورات ، مستفسرين علم النفس فيما يعرف بالتعادل في الشخصية ولو في لمحة دالة . فولادة تحكم مسلكها نوازعها المسكتمة في نفسها وهي تضر نية سوء وتزح في العنف ، مما يحل بتوازن شخصيتها ، فالعاطفة عندها محكومة بما هو أقوى منها وهو العزم المبيت والفعل المدبر . ومهتقى ولو بقدر المعلوم عنها ، مستسلمة لرغبة الجسد في الجسد الذي يجعل منه الجانب الذي لا يتعادل معه جانب يقابله ، ولا يغير من هذه الحقيقة ما جاء في قلة من أ شمارها شاهداً على رقة شاعريتها وروعة بلاغتها . أما ما نرى فلها شخصية تخرج عن التعادلية خروجاً بعيداً ، وما ذاك إلا لأننا لا نعرف لشخصها إلا واحداً لا يقابله غيره ، فظليها هو ذلك الدافع الذي لا طاقة لها بدفعه ، ورقته لا ترق لها مما تكابد من جهد الصباية ولوعة الحرمان .

ويعتدل إلينا أن هؤلاء الشعراء الثلاث بما يباعد ويقارب بينهم في كثير أو قليل يمثلان لنا المرأة في جوانب جليلة وخفية من كياناتها العقلية والروحية على سواء .

والشاعرة العربية ولادة وهي من هي في غرابة سيرتها وملامح شخصيتها أن تدفعنا إلى تجاوز الظاهر إلى الباطن ، وتذكرونا بحقائق تصدى لها علماء النفس في تحليل نفسية المحبين .

فمن الشعراء من نظر إلى الحب ليعده لونا من الفخر بالنفس ،
وبذلك تحول الغزل عندهم إلى وسيلة إلى التنفيس عن رغبة عارمة
مستبعدة في الإعلان عن الإعجاب بالنفس إعجابا وهميا والتعبير عما ركبهم
من غرور . فغزلهم فخر بالقدرة على اقتحام ما يبدو معاقل لا سبيل إليه
اقتحامها ، وتباه في تحد بعدم الاكتراث بقول القائلين ولوم اللائمين ، وتغنن
في نشوة الفخر بنيل ما قد لا يقال من المرأة (١) .

وإن من يشمر في طويته بالتهر يحاول التعويض عن هذا الشعور الباطن
بحديثه عن مقامراته العاطفية على أن ذلك تعبير منه عن عدم الرضا الذي
يلتمس منه منتقسا (٢) .

وقد يصدق مثل هذا التعامل للتطبيق على ولادة بنت المستكفي بعد أن
عرفنا من سيرتها ما عرفنا .

ومعنى بما أطلعتنا عليه في شعرها من خلاعة ومجانة ، لانشهد لها
بالحب في حقيقته وروحانيته ، لأنها تذكر بعد الحب عند العرب ، ففي رأي
أن العرب لم يخطوا بين الحب والجنس أو بين نداء القلب ونداء الجسد ،
بل قصروه على الإيثار والميل الذي يتنفس في لقاء عف والتأمل في حركة
النفس وتوحد الشعور والرغبة في اسعاد المحبوب ، مما يؤدي بالحب بسبب
من ذلك يعانى ضروبا من الحرمان والشقاء ولم يكن الإعجاب الجفسي جزءا

(١) د . سعد دعبس : الغزل في الشعر العربي الحديث ، ص ٣١٩ (القاهرة

- ١٩٧١) .

(٢) د . عبد العزيز القوصي : أسس للصحة النفسية ص ١٣٨ (القاهرة

- ١٩٧٠) .

من مفهوم الحب ولا عاملاً من عوامل بقاء الحب ، بل على العكس كان العرب على أن الاشتهاء يفسد الحب ويقضى عليه مبهم القضاء . ولدينا على ذلك شواهد . قالت أعرابية عندما عرفت عن عاشق أنه طالب بمعة حسنة ، ليس هذا بعاشق ولكنه طالب ولد . وقال اعرابي متهمكماً : هذا ما لا نفعله بالعدو فكيف بالصديق . ومثل تلك المذرية بها دوام الصلة بين المحبين . أما الصلة الجسدية فليس لها من دوام^(١) .

أما مهري خانون فاول ما تمثله للتصور وتذكر به ، مقولة تجرى عند الفرنسيين وهي (أن تحب هو رغبتك في أن تكون محبوباً^(٢)) .

ومما لا نملك غفلة عنه ، أن هذه الشاعرة العاشقة التركية عطفت إليها من بذات جنسها من كانت أبعد ما يكون عنها عرقاً وزماناً ولساناً ، فشغلت نفسها بنشر ديوانها وصدرته بدراسة عما ، في جهد مبذول لكشف النقاب عن واقع حالها ، والخروج مما دار حولها من جدال وتضارب فيها من أقوال على مدى عصور تعاقبت وتطاوت . وفي علمنا أن ولادة العربية ومهسقى الفارسية لم يكن لهما مثل ما كان لمهري من دراسة في الغرب وفستبط من ذلك أن مهري في شخصيتها الإنسانية بخاصة تجدر بلفت الانتباه إليها ، لأنها تمثل هواقع حالها روحانية الحب إذا بلغت الغاية التي لا غاية وراءها ، وهذا ما ميزها عن غيرها ، وبسبب منه كان الاهتمام بها عند دارسة روسية رأيت فيها ما لم يكن لسواها من شواعر الشرق ، ومن ثم أدركت ما يمكن أن يكون لدراستها في شاعريتها وروحانيتها من جدة وطرافة ورقة للأفئدة

(١) د محمد حسن عبد الله . الحب في الآث العربى ص . ١١١ (الكويت -

١٩٨٠) .

2. L' amour c'est le désir d'être aimé.

ورفاهتها ، وقد يكون إدراك ذلك على اليقين أيسر وأظهر عند إحدى
بغات جنسها .

فها هي ذي تقول إن كثيرا من الباحثين كتبوا عنها سيما في العصور
المتأخرة بعد موتها بما يقرب من أربعمائة عام وتأتى للعلماء أن يكشفوا الغامض
عن شعرها ، وماذا كان يعجب ، فإلقد كان إليها الفضل في إفراغ طابع على شعر
النساء في أدب الترك لا عهد لهذا الأدب بمثله ، وما كان للقوم إلف به من
قبل . وسلاسة شعرها يستدل منها على مكانة مهري في الأدب التركي لأنها
كانت تصدر عن طبع لا عن تطبع ، وتبدو مهيبة بجلال الدين الرومي
وحافظ الشيرازي وعليشيرفواي وعمر الخيام وغيرهم كما كان اسم سلمان
الفارسي دائم التردد على لسانها^(١) .

« وإن كان لنا أن نضيف إلى تلك المقولة شيئا ، قلنا إن مهري حاتون
مستعمدة ولا ريب على التفاتنا إليها بقصة غرامها في المقام الأول واجترائها
على التعبير في شعرها في المقام الثاني ، فلا جرم يكون الشاعرة التركية الغنائية
بشكل ما تنسج له الكلمة من مفهوم . أما إعجابها بمن سلف ذكرهم من
شعراء ، فلا وجه لذكره ، لأن ذكره من نافذة القول ، إذ إن ثقافتها تستلزمه ،
ولا مظهر لذلك في شعرها هو ما ولا شعرها العاطفي الغنائي خصوصا . أما
تردد اسم سلمان الفارسي على لسانها فلا علم له عندنا ، ولن يكون ذا أثر
في الأثر من شعرها ، وهو شعر ينقسم قسمين أحدهما تقليدي تنحى فيه
منحى غيرها ، وتجديدي خاص بها . وهذا الخاص هو ما جعلها من هي .

والظن بالحاجة أنها غير ماسة إلى مزيد من تفصيل في الموازنة بين هؤلاء .

1. Mashta kova : Mikhri-Khatoon Divan. Str.: 5, 39 (Moskva 1967).

الشواعر ، بعد أن عرفنا أن بينهما ثلاثين ظاهرة اختلاف واختلاف ، فمن
هذه الغاية بمثابة شعر من التي فيها الرجحان لجانب على آخر ، ومن الجانب
المرجح مشهورات منجذبات إلى كل من يعتزم دراستهن . كما أنهن يختلفن
في معظم ما يتعلق بشخصيتهن الإنسانية ، واختلافهن كذلك بين النقيض
والنقيض . وهذا كله من شأنه التحقيق بإبرازهن أعلاما في الأدب العربي
والفارسي والعربي ، وبين الخروج على المؤلف كائنا ما كان وهو لا بد باعث
على الاجتذاب إليه ، مرشدا إلى المؤلف المتعارف على نحو يذكرك به تذكيرا
ليس له من تسوان ، وفيه إقرار للحقائق إقرارا ييسر استوعابها ما في ذلك ريب .

الفصل الثاني

النصيحة

في شعر الفروس والترك والعرب

الفصل الثاني

النصيحة

في شعر الفرس والترك والعرب

من المعلوم عن الفرس منذ قديم ، أن عقلاءهم وبلغاءهم كان الولوع لهم بالقول في الحكمة وإسداء النصيحة . فالحكمة أصابة الحق بالعلم والعقل ، وهي في الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات ، وهذا هو الذي وصف به لقمان في قول الله عز وجل (ولقد آتينا لقمان الحكمة) أما النصيح فتعبري فعل أو قول فيه صلاح صاحبه^(١) .

ويؤخذ من مثل هذا التعريف أن الحكمة والنصح لازم وملزوم لدى كل من يقصدى النصيح غيره تقويماً لموج أو هداية للتي هي أقوم ، وكذا في التبصير بالغيب والرد إلى القصد . وإن وسعنا القول بأن النصيح أخص من الحكمة وليس بد من أن يستمد منها وينشعب عنها .

ويتألف تراث الفرس الأدبي في اللغة الفهلوية وهي الفارسية قبل الإسلام . في جانب كبير منه ، من كتب ورسائل في الحكمة والنصح والإرشاد ، ونقل من تلك التأليف للعرب فتقبلوها بقبول حسن ، ومنها الطلث على حسن البصحية وتمييز ما يشين مما يزين وبيان ما يخلق بالفضلاء وما لا يخلق ، والمعدل الأول فيها على النصيح .

(١) الراغب لا اصفهاني : المفردات في غريب القرآن . ص ١٢٦ و ١٢٣

وقد داوم الفرس على التأليف والتصنيف في أدب الحكمة والنصح إلى ما بعد سقوط دولتهم الساسانية بطويل زمان ، وتعد مؤلفاتهم في هذا الزمن المتأخر امتدادا لما ألقوا تأليفه في زمنهم القديم . وفي هذا يقول مؤرخ إيراني من المعاصرين مشيراً إلى ما يربو على مائة وأربعين كتاباً ورسالة بالفهلوية يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري ، ومنها ما وردت عناوينها في كتب الأدب العربي وتواريخ العرب . وظل لها البقاء إلى القرن الرابع الهجري ، كما نقل معظمها إلى لغة الضاد ، إلا أن عادية الزمان عصفت بها من بعد ، فلم يبق شيء من أصولها ونقولها^(١) .

والذي يسبق إلى الفهم من ذلك أكثر من حقيقة ، الأولى أن القول في الحكمة والنصيحة كان عهد الفرس القدماء فها أدبيكا له المسكنة عندهم ولهم الولع به . بدليل أنهم بعد أن دانت دولتهم آثروا التأليف فيه كأنهم بذلك يريدون بمثابة قوميتهم واستمسكا بالبقية الباقية من تراثهم الذي حرصوا على بقاءه لهم أمانة على عهد أثيل ضاع جله ولم تترك لهم غير الدهر إلا أقله كما يستفاد من ذلك أن العرب تأثروا بهذا الفن حتماً أخذوا عنهم . وعليه يسعنا الحكم في عموم بأن للفرس فضلاً على العرب في هذا ، بل ولنا أن نقول إن هذا الفضل يتجاوز العرب إلى الترك ، خاصة إذ عرفنا أن الأدب التركي أخذ عن أدب الفرس مستمد منه جل أو كل فنونه ، ومن حيث كان للفرس سابقة في ذلك الفن - فتأثيرهم في غيرهم يستقيم فهمه بلا دليل وقولنا فيه من تأمل القول .

(١) د . شكور : خدائنامه ، جستجوهای تاریخی . شماره ٦ سال هشتم

(تهران ١٣٥٢) .

ومن الخير أن تتبع النصيح في كليات لا جزئيات ، ونعني مظنة وجوده في بطون الكتب متفرقا ، فجمعه فضلا عن كونه غير يسير يحمل حكمه حكم الجزئيات التي يتعسر تصورها في صورة عامة جامعة ، ومقصودنا من تصويره في كليات طلبه في كتب منظومة تعقد الأبواب وترتب الفصول ، وبطلبه فيها رغبة في التعرف إلى منهجية المؤلف التي تدل على غايته من تأليفه كما تدرك من خاص الخصائص ما لم تكن لنا به من قبل علم وفرق بين الحقائق مقبلة الصلات غيرها ، وبينها معقودة الأواصر يحلو بعضها بعضا فترتبط خصيصا بخصيص ، وتبدل الصورة مكتملة الالامح لسكان واحد لا يتغير ولا يتكرر ، ولا يساورنا من ريب في أنه هو .

ويبقى بالحاجة في بلوغ الغرض كتب أو منظومات طويلة تجرى عليها صفة الكتب ، ويتلوها في أهميتها من هذا الحيث فصائد أو منظومات تتفاوت طولاً وقصراً لها من عنوانها ما يدل على الغرض الذي نظمت فيه وهو النصيح ، كما يندرج تحت هذا غزليات تتألف من أبيات معدودات لا تتجاوز سبعة عشر بيتاً نظمها الشعراء في نطاق محدود من هذا الغرض أو ذلك الفن من فنون الشعر الفارسي .

وليسكن البدء بـ "بغدادنامه" سعدى ، وبـ "دقامه" كامة تتألف من لفظين بند بفتح وسكون بمعنى نصيحة وقامه بمعنى كتاب ، فالعنى كتاب النصيحة . وسعدى هو الشيخ مصلح الدين سعدى الشيرازي المتوفى عام ٦٩٤ للهجرة وهو نجم من نجوم في سماء الأدب الفارسي شعره ونثره مما سماه باللغة الفارسية إلى ذروة الفصاحة ، وكان أدبه موضع إعجاب على مر العصور ، وشعره يحوى من المضامين ما يدعو إلى إحقاق الحق ودرغ الظلم والهداية للقي هي أقوم ، وقد ضرب على قالب شعراء الفرس للأندلس ، إلا أنه أضاف من عقدااته

ما أضاف ، ولم يكن ميالا إلى القول في المديح ، كما أنه عبر عن نفسه في غزلياته وكان يؤثر القول في هذا على نظم القصائد التي تقال في معلوم من الأغراض ، وفي كلامه اللقاء بين الحس والفكر ، وبذلك يمكن القول بأن سعدى تسبب في جعل القصيدة منحصرة في مجالس الملوك مما أفقدها رونقها وحدد الغرض منها (١) .

وبعضها مما سلف التعريف به أنه لم يكن شاعرا مداحا ، وذلك يدل على التكثير ، لأن المداح في الأغلب الأعم مبالغ يتجاوز الحد في كل ما يقول . وهذه المبالغة قد تتجاوز الحق والصدق ، لأنها تقضى حتما بالمداح إلى أن يصف المدح بما ليس فيه ، فمثل ذلك التكذيب يتجلى عن قويم الخلق ، ويدفع إلى تبرير عمل ما ليس خيرا في سبيل بلوغ نفع أو تحقيق مصلحة ، على أن الغاية مبررة للوسيلة . ولو تدبرنا عمل السوء حق التدبر لما وجدنا دوافعه خارجة عما ذكرنا وعليه فسعدى الذي لا يرتضى نظم القصائد الرقانة في المديح ، ويؤثر التعبير عما يلقى العقل إياه ويصدق في شعوره ، ويرى فيه الواقع المتيقن ، لا بد أن يكون على خلق تعف نفسه عن الملق ولا يقول إلا ما هو حق وذلك أن يكون عليه أخص صفات من إذا نصب نفسه ناصحا مرشدا كان المتوقع منه أن يؤدي أمانة النصيح والترشيد على الوجه الأمثل ، غير متسكف ضد طبيعه ولا مظاهر غير ما يضم .

واقب توافرت لسعدى أسباب أخر منها تطوافه في الأرض طولا وعرضا ، حتى قسم بعضهم حياته ثلاث مراحل مرحلة الدرس ، التحصيل ، ومرحلة الارحام والتجوال ، ومرحلة العزلة والتأمل .

(١) رضا زاده شفق : تاريخ ادبيات إيران . ص ٢٧١ [طهران ١٣٢١] -

وكان التطواف دأبا لسعدى وشاع عنه ذلك فساح في البلاد ، ومن الدارسين من يقول — إننا لا نعرف من كان أكثر منه سياحة إلا ابن بطوطة^(١) .

ولتعارف أمة وفد على الشام ومصر والهند والعيشة ، وإن ساور الشك بعض العلماء في أسفاره تلك الكثيرة ، ورأى أن رحلته إلى بلاد الهند أمر أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة ، ويشبه سفره إلى الهند بما ورد في مقامات الحريري من قصص ليس له من أصل^(٢) .

وهذا المؤلف لم يدعم رأيه بدليل ، ونحن وإن كنا لسنا بصدد تحقيق هذا ، نريد لنقول إن السفر عند علماء المسلمين في سالف الدهر كان سببا إلى المعرفة ، ومنهم من كانت سيرته تنقسم مراحل منها مرحلة السفر في طلب العلم بمناجزة الأقوام من شتى الأجناس ، وهو علم لا سبيل إلى تحصيله إلا بشد الرحال إلى بعيد الآفاق ، حتى يتمرس المرء بتجارب لم يسكن لها عهد بمثالها وهو في بلده بين أهله وعشيرته ، وما من ريب في أن أسفار سعدى أفادته من التجربة والمعرفة كثيرا ، فاكتملت له الإحاطة بكل شيء علماء ، ونضجت تجربته فعرف الواقع الحق عن عادات وأخلاق ومذاهب من وفد عليهم من أقوام ، مما جعله شديد الرأي عظيم الفطنة مقتدرا على التصحيح ونصحته عن بيعة وبصيرة .

ومؤيدنا فيما نحن ذاهبون إليه أنه في كتابين من كتبه أولهما منظوم بعنوان بوستان والآخر مفعول وعنوانه گلستان يسوق الحكمة والوعظة

(١) سروش : حیات سعدی . ص ١٠ [ایران ١٣٠٦] .

2. Massé. Essai sur le Poète Saadi, pp. 41, 62 (Paris 1919).

مسايق حكاية قصيرة ، ويدكر في أكثر من موضع أسماء مازار من مدن مثل بغداد ودمشق وغيرها . وقوله في النصيحة على مارأى رأى العين .

ويقول أديب معاصر إن القوم في عصر سعدى لم يدركوا بتفكيرهم ولا بما ينبغي أن يكون عليه الوضع في الجماعة من حتمية الأخذ على يد من يعملون السوء عملاً بما تمليه تعاليم الدين التي ينبغي العمل بها . ولم تكن لهم تلك النزعة التي لسعدى وهي محبة الإنسانية ، وكان لامعدى عن الاستمداد من أوامر الدين ونواحيه . ثم يقول إنه يريد ليفهم ما إذا كان سعدى قد بلغ الغاية مما أخذ نفسه به من وعظ وإرشاد ورد إلى القصد وحصد من الذبلة وحض على الفضيلة بحكمه ومواعظه ونصائحه المبهمة من أصول الدين وهل يدلى سعدى برأيه في تلك القضية وهل استطاع بتعاليمه الأخلاقية أن يدفع عن القوم شرور أنفسهم . إن القوم لم يرعوا للدين حرمة وما قدسوا تعاليمه وما كان سعدى يفرق بين مظاهر الفساد في الجماعة وبين أوهام وخرافات هي وليدة التعصب في الدين والجهل بحقيقته ، وما تحدث سعدى عن تلك المقائد التي شاعت بين الناس^(١) .

وكلام المؤلف تفسر الحاجة فيه إلى إيضاح لما يكتنفه من لبس قد يؤدي إلى التشكك فيما ينبغي فيه التيقن . فالذي نعهد في سعدى أنه كان صاحب منزلة في النفوس هي منزلة الأولياء ، وشهرته بعظاته وأخلاقياته أوسع من شهرته بشاعريته وبلاغته ، وهذا ما يازم منه ضرورة أن يستمد من الدين

(١) على دمشق : قلندر وسعدى . ص ٣٩٨ [طهران ١٣٣٩] .

الحديث لما يقول في الذم والهداية . إنه لم يدع إلا إلى التخلق بخلق الدين .
ولا يصح أن يكون قد خرج عنه فيما جرى على لسانه من قول أو وصف للعمل .

ولا نعرف أن الناس من حوله المارقين من الدين على حد قول الكاتب
أصغوا إليه بأذن صا أما أن يكون قد وفق في هداية أهل الضلالة كل التوفيق
أو بمضيه ، فذلك أمولا يتعلق منه بسبب .

إن سعدى ولا ريب هو من ربي الإيرانيين وسوى نفوسهم بتراثه الأدبي
الترجوى الذي تضمنه شعره وفكره . فمطالعة كتابه كالمستأن مثلاً مفروضة
بالحتم على كل من جلس مجلس تعليم ، مما يدل على ضرورة أن يكون على
ذكر مما ورد فيه من فصائح وعظات بقطع النظر عن العمل بها .

ولما نرى وجهها للفصل بين تعاليم الدين وعادات المجتمع في دعوة
داعية إسلامي إلى الإصلاح الخلقى بخاصة . واتفق له كتابة إنجليزية في كتاب
سياحة لطافي إيران حين سألها بمضمون عن أعمق شعراء الإنجليز أثراً في الإنجليز
وأفدروا على تغيير مجرى أفكارهم وتوجيه سلوكهم ، عقت على ذلك
بقولها إن هذه المسائل في الشعر وأن الشعر ليس إلا على هامش حياتنا ومامور
لدينا على ما يحسب^(١) .

ولهذا ما لا يخفى من دلالة ، فالمرس شغف بالشعر وكان الشعر أسلوب
تعبير اتخذته حتى غير الشعراء من المتصوفين وأهل العلم والدين ، ومن ثم
كان أثر الشعر في نفوس وعقول الإيرانيين . وإذا العفتنا إلى سعدى ألقينا

1. Merrit Hawkes : Persia Romance and Reality, p. 243 (London, 1036).

من هؤلاء ، الذين أثروا بشعرهم ، وشعره في الوعظ والنصح والهداية إلى ما فيه صلاح الناس في معاشهم ومعادهم .

وسعدى من أهل التصوف ، إلا أنه لم يكن رأس فرقة من فرق الصوفية يدعو إلى الأخذ بفعاليتها ويدافع عنها ضد منافس لها أو منهجم عليها ، وذلك ما جعل شعره صفوا في تقويم الخلق من عوج وإصلاح النفوس من فساد في غير إقحام لمصطلحات ولا دخول في متاهات . واسنا متجاوزين الحد في كثير ولا قليل إذا قلنا إن كلام سعدى في الفصح والرد إلى القصد هو أكثر الشعر الفارسي ترددا على الألسنة وله من نزعة الأخلاقية والإنسانية ما تمدى به نطاق المحبة الأضيئ إلى أفق العالمية الأوسع .

إن سعدى رجل دين من حيث كونه تقيا صوفيا له اتبحر في علوم الدين كأشمل وأعق ما يكون عليه عالم من علماء الإسلام ، وتصدره للهداية من الضلالة والإرشاد إلى ما فيه الرشاد ، مما يعول بنا إلى القول بأنه متأثر بدافع ديني وعلى ذكر من الحديث الشريف الذي فيه قوله عليه الصلاة والسلام إن الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم فالنصيحة لله صحة الاعتقاد في وحدانيته وإحلاص النية في عبادته ، والنصيحة لرسوله هي التصديق به والعمل بما فيه ، والنصيحة لأئمة الدين عليه وسلم التصديق بنبوته ورسالته والانقياد لما أمر به ونهى عنه . أما لأئمة الدين فالانقياد لهم في الحق ، ولعامة المسلمين بإرشادهم إلى المصالح .

هكذا يفسر لسان العرب هذا الحديث الشريف ، مما يجعلها أجمع ما يكون لمفهوم الدين . وهذا يعقد الصلة الوثقى بينها وبينه ، كما يؤكد أن سعدى إنما نصح للناس على أساس من الدين التوحيدي وليس شيئا أن يقال إن الناس من حوله لم يرعوا لفعاليتهم الدين تقديسا مما يترتب عليه أن يكون

سعدى قد أخفق في مسعاه . وإن فسينا فليس لذا فسيان أن الدين هو المعين
الحق على رياضة الحياة في كل جوانبها .

وإثر هذا التمهيد المفيد بتسع الكلام لأن يدور على منظومته أو كتابه
المعروف بكتاب النصيحة أو (بندقامه) .

وهو كتيب مرتب على فصول قصار تسبقها أبيات في التوحيد وأخرى
في الثناء على النبي صلى الله عليه وسلم . بعد ما عدوان هو خطاب إلى النفس .
ثم تتوالى العناوين على النحو التالي . في مدح الكرم ، في صفة السخاء ، في
ذم البخل ، في صفة التواضع ، في ذم التكبر ، في فضيلة العلم ، في الامتناع
عن صحبة الجهال ، في صفة العدل ، في ذم الظلم ، في صفة القناعة ، في ذم
الحرص ، في صفة الطاعة والعبادة ، في ذم الشيطان ، في بيان الشراب والحبة
والعشق ، في صفة الوفاء ، في فضيلة الشكر ، في بيان الصبر ، في صفة الصدق ،
في ذم الكذب ، في صفة الحق تعالى ، في منع الأمل عن المخلوقات ، ويثلو
هذه الفصول ببيتان يقول فيهما :

(يا بني إن الدنيا لا تدوم لك ، فلا تقض في الغفلة همك . فلتكف قلبك
عن تلك التي لا بقاء لها واحفظ عن سعدى كلمة قالها ^(١)) .

فكأننا بهذا المثال من تلك المنظومة نعرف الشاعر الفصيح في منهج
تفكيره ونزعة في دعوته ، لأنه في واقع الحال يصدق في الإبانة عن نفسه
كتصوف متأمل وحكيم متفكر ، فالعهد بالتصوفة أنهم يدعون في اتصال

(١) ثباتي ندارد جهان ای پسر بغفلت میر عمر دروی پسر
منه دل بر این دیر نابایندار ز سعدی همین يك سخن یاددار

ودوام إلى التحرز من الوقوع في الغفلة التي تسيهم أن الدنيا دار ممر وليست
بدار مقر ، والعاقل العاقل من يتزود من دنياه لآخرته فيعمل صالحا يحسن الله
له به المثوبة في أخراه بعد أن يفارق دنياه في العاجل أو الآجل .

إن سعدى بهذين البيتين يذكرنا بأبيات له في كتابه گلستان يختم
بها أول حكاية من حكاياته . فهو في كتاب گلستان وكتاب النصيحة يجرى
على عادة الصوفية في الدعوة إلى الانصراف عن الدنيا ، بيد أنه في هذه
النصيحة يحذر من الغفلة على الخصوص لأنها تقضي بالعاقل إلى التهاوت على
حطام الدنيا مما يدفعه إلى التردى في المآثم والمحارم وينسيه ضرورة الآخذ
بالمخلق القويم الذي يهديه إليه الدين .

وسما نلاحظه في كتاب النصيحة هذا ، أنه في أوله وتحت عنوان
(خطاب إلى النفس) يقول مالا يكاد يخرج في معناد عما قال في انطامة
لأنه القائل :

(انتفى من همك أربعمون من الأعوام ، وما زلت طقلا في نفسك بالتمام .
واستجبت لهواك ونزعائك ، وما عملت لنفك في لحظة من لحظاتك .
لا تعتمد على عمر لا يقر ، ولا تأمن عادية الدهر ^(١)) .

ولا علينا أن نقول إن هذين الثالين السالف إيرادهما بتقاربهما في
مضمونهما ، وأن بدا هذا المضمون من قبيل تحصيل الحاصل ، مما يغفل إليه
أن ما قال سعدى في البداية تمهيد لاستيعاب ما احتواه كتابه وتحديد دقيق

مزاج توازن حال طفلي نسكت
دمي بامصالح نسر داخ
مباش ايمن ازبازی روزگار

(١) چهل سال عمر عزیزت گذشت
همه باهوا وهوس ساخت
مکن تسکینه بر عمر ناپایدار

يشبه المشاهد في مقدمات السكتب ، كما أن ما ذكره في النهاية مؤكداً ومذكراً لما جاء في البداية .

إن كتاب سمدى هذا كان موضع إعجاب لدى غير واحد من علماء الغرب . فها هو ذا أحد مترجميه يقول إنه يتضمن من القيم والمبادئ ما يؤاثره فلسفة القرن العشرين ، وله السيرة بين أصحاب اللسان الفارسي في المشرق والمغرب . ومرد السبب في هذا إلى سلاسة في أسلوبه وإيقاع في البحر الذي نظم فيه ، ومثل ذلك الإيقاع ترسخ به الألفاظ في الذاكرة على نحو قد لا نعهده في اللغة الفارسية بما سمعت . ثم يشبه تلك المنظومة فيما لها من خصائص براءة بمنظومة الشاعر الإنجليزي إيلرون^(١)

وهذا حكم ترضيه في عمومها لا في خصوصه لأن اللبالة غالباً عليه ، وإن اتسمت المذرة لذلك المؤلف ببعض الشيء لأنه ترجم هذا الكتاب بما يجعله ممتازاً به مهياً للجمهور للتعمس له . فنعن نعرف عنه أنه أكثر الكتب تداولاً في الفارسية . لسكننا نشهد لقد صادفنا من الإيرانيين من لم يطلعوا عليه ولا سمعوا به ، وإن كان لا بد من ذكر أكثر الكتب تداولاً عند الفرس قلن يكون إلا كتاب كلمتان لسمدى : ولا مزية في أن شعر الكتاب من السهل الممتنع وممناه يسابق لفظه ، وتلك خصيصة الشعر أى شعر كان يجعله في النفس أوقع وفي الحفظ أسرع . ولسكننا نجد المؤلف يبالغ جد اللبالة في إعجابه ببهره المرقص . فهو بحر المتقارب المعروف المألوف الذي نظم فيه سمدى كتابه بوستان وفردوسي ملحمة المعروفة بشاهنامه ، إن المتقارب بحر فهو إيقاع وفنوم ، ولسكننا لا نحسبه يفوق كثيراً في هذا من هفتة بحر

1. Wollaston : The Scroll of Wisdom, pp. 25, 26 (London 1902).

المزج أو الوافر مثلاً ، وها من بجور الشعر التي ألف شعراء القرس العظم
فيها كما ألفوا العظم في المتقارب .

والشمولية بكل مفهوم لها هي الطابع الأغلب على ما يعرض ويقول في
خصائجه ، فكلامه لا تعليل فيه ولا تسبيب . مع تنبيه بين الفينة والفينة إلى
ما عهد الله من حسن الثواب وشديد العقاب مثل ذلك قوله في فصل عقده عن
الكذب :

(أنى لمن كان من الكاذبين ، أن يكون من أهل الطاعة يوم الدين .
من أجرى لسانه في كذبه ، عدم الغور في مصباح قلبه . الكذب مجلبة للحجة
من عار ، ومسقط عن المرء هيبة الوقار . ذو العقل من الكذوب استمر ، فما
كان في عداد البشر . لتأخذ يا أخى بن الكذب الحذر ، أن الكاذب مهين
محترق . ليس شيء شر من كذب وبهتان ، فقيه ضائع حسن سمعة
الإنسان (۱) .

فهذا كلام لا معابة فيه ، إلا أننا نبحر عن صد الفكر في طلبه علقه
ثم هذا الشر والمسكر ايما فتنم في بحقيقة كل ما قيل فليس تلقى أن نعلم بأن
نعلم بأن الكذب يطفئ مصباح القلب مثلاً ، وأن الكاذب مأخوذ بذنبه
يوم يقوم الحساب لنعلم أن الكذب إثم كبير

(۱) کسی را که نازاسق گشت کار	چطور روز عشر شود راستکار
کسی را که گردد زبان دروغ	چراغ دلش را نباشد فروغ
دروغ آدمی را کند شرمسار	دروغ آدمی را کند بی وقار
ز کذاب گردد خردمند غار	که اورانیارد کسی در شمار
دروغ ای برادر بکن زینهار	که کاذب بود خوار و بی اعتبار
ز نازاسق نیست کار برتر	کزوگم شود نام و تنگ ای پسر

ونحن لذلك نلتفت إلى فصل عقده الغزالي في كتابه الإحياء على الكذب، وإنا لو اجدون فيه ما يفي بالحاجة في معرفة الكذب أي رذيلة وشر هو. لقد قال الغزالي عنه في صدر كلامه إنه من أقبح الذنوب وأفحش العيوب. ثم أيد رأيه بكثير من الأحاديث النبوية الشريفة يؤخذ منها أن الكذب أيه من الففاق. والنفاق اختلاف في السر والعلانية والقول والعمل والمدخل والمخرج، والأصل الذي يفي عليه الففاق الكذب^(١).

ونقف من هذا التعريف موقف التأمل فنذكر منه أنه أجمع ما يكون لدرك الكذب، بما ربطه الإيمان في صحته ورقته، وذلك ما يفسر حرمة لما يجر إليه من شرور فهما ينعقد بين الناس من أسباب.

ونعود إلى سعدى لأجده مقتصرًا في تبيينه على الكذب في مظهره من حيث كونه عيبًا يشين المرء. يحظره على الناس فيما بينهم من صلات، دون تأصيل منه لأمره في حقيقته، ولعل في هذا مما نلاحظه على سعدى في نصحه أنه ينم عن عطا إلى كل ما يلقون سماعًا إليه على تفاوتهم في حظهم من علمهم وقدرتهم على استيعاب ما عنه يسمعون وذلك منه على خلاف ما كان الظن به وهو من هو في سعة علمه ورجاحة عقله. ولكنه اختار لنفسه أن يكلم الناس على قدر عقولهم. ونظرة إلى الذي لم يبق بعد من فرط جهله. مثل نظره قبل نظره إلى من استوفى من العلم حظًا موفورا وتمرس بالتعبيرة.

وإذا نظرنا في معظم فصول الكتاب، تنبهنا إلى أن سعدى الشيرازي

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين. ص ١٥٨٢ - ٩ [القاهرة]

يستعجب السلاسة والوضوح على التقيد والغموض بحيث يجعل من كلامه كلاما لا تمس الحاجة في إدراك فحواه إلى كد اللذهن وإهمال الروية ، بل وقد يبدو في معانيه ضحلا لا يكاد مقديره أن يخرج منه بجديد في الحكمة أو يعلم ما لم يك يعلم من ناصح مرشد . مثال ذلك قوله تحت عنوان « في مذمة الشيطان » .

(نفسك الأمانة لا تتبع ، في الجحيم بفتة لا تقع ^(١)) .

فليس يخاف أن الكبائر توقع في النار وأن الشيطان أو النفس الأمانة للإنسان عدو مبين ، وتحقيق بالذكر أن شرح أو تعليل البديهي من الصعوبة بمكان ، ولا حاجة إلى شرحه وتعليله . بيد أنفا لا نملك إنكار أن الكيفية التي قال بها الشاعر ما قال ، تجعل منه نصيحة لها في الخاطر وقمها . وقد تستقر فيه ، بالحفظ دون ما تكلف لحفظها .

واسكن الشاعر قد يخالف ما يأخذ به نفسه من مفهوم في التفكير والتعبير جميعا . ويلزمنا الحكم بأنه خرج على مألوفه . وذلك في فصل « في بيان شراب المحبة والعشق » .

قال الشاعر يتجرد من صفة أب حان على ولده يدفعه حنوه عليه إلى تنفي الخير كل الخير له ، فيدفعه بما يجعله ينجو عن كل شر ، ويميز له بين الخبيث والطيب في وضوح ويسر ، فتراه شيئا من شيوخ الصوغية يوانجه مريده الذي يسمع منه ويعي عنه ويصدق بكل ما يأمره به . ولكن قول هذا الشيخ لا يعيط بشيء من علمه إلا الأفلون ، فهم جماعة المتصوفة الذين أخذوا

(١) مكن نفس أمانة رابروى

مكن ناك كرفار دوزخ نفوى

أنفسهم بالزهادة والعبادة وتمذهبوا بمذهب لا بسنة ما لسوام ، واعتزوا بما
يجبرون به عنه ورأوا من الأخير أن يكون من المضمون به على غير أهله حق
لا يسىء فهمه من ليسوا على مذهبهم . فضلا عن أن علمهم وهو العلم اللدني
الذي مصدره القلب لا العقل عام له مصطلحات خاصة به يخالف مظهرها
اللغوي جوهرها المعنوي . ومالوا في كلامهم إلى الإغراب فكان أقولهم
ظاهر وباطن ومفهوم قريب غير مقصود وآخر بعيد هو المقصود .

وعلى أساس من هذا ندرك أن شيخنا إنما يوضح لنا أن نكون من
مريديه البررة ، وهو داعينا إلى أن تترشف خرا إلا أنها بلا كأس ولا
خديم ، لأنها الخمر الرمزية عند الصوفية أو هو العشق والمحبة على حد قوله .

والخمر عند الصوفية هي العشق الإلهي أي عشق الله لذاته وعباده وعشق
عباده له ، وهذا الوجود سببه وغايته ، وهو المعرفة وإن كان يفضلها سموا ،
والمعرفة تفريق منه انبثاق النور من الشمس وبفضل من هذا العشق ينفق
العاشق في الذات الإلهية ^(١) .

وعشق المتصوف للذات الإلهية هو جماع الكمالات ، وتلك الكمالات
في جملة هي الحسن ، وهذا الحسن أعم مما في السكون من حسن ، وكل
الصفات الإلهية إنما تعجل مبعثة من العشق ^(٢) .

وهكذا يلزمنا معنى التمهيد تمهيدا تفسيرا لنذكر مقصده من نصيحته
التي يدعو فيها إلى شرب صهباء العشق الإلهي ، وكان يسمعه أن يدعو من

(١) نصر الله نور جوادي : معنى عشق وحسن در ادبيات عرفاني . جاويدان

خرداد ٤٣ سال دوم شماره اول (إيران ٢٥٢٥)

2 Emile Dermenghèm : L'Eloge du vin, p. 121, (Paris 1931).

یرید نصحه أن يدعوہ إلى الدخول فی زمرة المتصوفة ، خاصة أنه عودنا منه
على التصريح لا التلمیح ، مما لا نملك معه أن یسکون قد زین لمن ينصحه
شرب الخمر الإلهية وهو یعرض من طرف خفی بأمر آخر ، ألا وهو الدعوة
إلى عدم مقارعة الکأس على أن الخمر أم الغیبات وأثمها لائم کبیر ، غیر أن
شاربها فی غفلة وهو من یرید ایقاظا منها لیرشدوا من غی ویهتدوا من
ضلالة ، ومثل هذا یبدو فی مظهر من یحسن التلطف فی الطلب ویعرف کیف
یجعل کلامه أوقع فی أثره وأکثر مساعا فی ذوق سامعه ، ضامنا بذلك أن
یمحّض سامعه من غلوائه ویلین من جانبہ ویصرف هن تصلیه فی عناد
مريد .

(اسقنی یاساقی ماء له من النار لباسه ، فالسكر لصاحب القلب التماسه
وخر الیاقوت فی تلك الکأس الذهبية ترد الروح کشفة الحبيب الیاقوتية .
یا حبذا نار الشوق أضرمها العشق ، ویاطیب الألم لدى أهل العشق . انی
ماء کما الحياة ، فانی للقلب من الهم النجاة ، یاما أحملی أن یشف
صاحب قلب بالشرب ، وأن یتذوق السكر واهب قلبه للحب^(۱) .

(۱) بده ساقیا آب آتش لباس
که مستی کند اهل دل التماس
می لعل در ساغر زرنکار
بود روح پرور چولعل نیکار
نوشا آتش شوق ازباب عشق
نوشا لذت در اصحاب عشق
بیار آن شراب چو آب حیات
کی باید زیورش دل ازغم نجات
خو شای برستی ز صاحب دلان
خوشادوق مستی ز دلدادگان

فكلام سعدى من ألفه إلى يائه زاهر بمصطلحات التصوف التى تستوجب مزيدا من إيضاح ، لأن معظم ما تتضمنه لا يفهم على ظاهره . والقول فى تفسيره أطول مما يقسع له المقام ، وكافينا الإشارة إلى أن هذا الساقى مقصود به شيخ الطريقة الذى يستنصحه المريد طلبا لهدايته فى طريق طوبى لا يسلكه السالك بغير دليل .

إن سعدى لا يبدو فيما نظم وقر صوفيا من أهل الشطح ، بل على النقيض من ذلك يبدو واقعيًا مستمدا من تجاربه ، حتى قال بعضهم عن كتابه (كاستان) بمعنى حقيقة الورد ، إن ورد سعدى ورد الحقيقة وربما أراد بذلك أن للحقيقة جمالا فى صدقها . وفى أشعاره التى ضمنها كتابه هذا وكتابه بوستان لا تكاد نقف عند مصطلح صوفى أو رده تمس الحاجة فيه إلى إهمال الروية وتدقيق النظر ، كما أننا لا نعرفه شيئا من مشايخ الصوفية صاحب طريقة خاصة به يدعو إليها كغيره من شعراء التصوف عند الفرس . فلم إلا أن يكون ما أسلفنا إيراده من نصيحة بالتذهب بالتصوف ، مجرد دعوة إلى تقوى الله على أن مثل ذلك التصوف الذى يدعو إليه وهو البعيد عن الشطط هو ذروة التقوى .

ونمضى فى تلسمنا شاعرا فارسيا أخرج كتابا فى النصيحة كسعدى لنجد فريد الدين العطار ، وأول ما نلتفت إليه من شأنه فى دراستنا المقارنة هذه ، هو أن العطار شاعر صوفى أو صوفى شاعر ، وهو فى كل مقاومه ومنشوره ناطق عن التصوف فى مرحلته المتأخرة أى تلك المرحلة التى أخذ متصوفة الفرس فيها بفكرة القضاء ووحدة الوجود ، وهذا ما يفرق بينه وبين سعدى . الناصح عن تجزية خاضعا بنفسه فى الأغلب ، ولم يعلقها عن غيره من مفيس أو مسموع .

والعطار هو فريد الدين العطار الذي قيل عنه إنه صاحب أربعين كتاباً^(١).

وهذا من غزارة إنتاجه العلمي الأدبي يميزه عن سعدى الشيرازى بما ينبغي عنه أن يكون تربيوى الفزعة مثله ، ويضعه فى مكانه بين أوائك الشيوخ من الصوفية الذين أخرجوا ما أخرجوا للناس رغبة منهم فى نشر مذهبهم والوقوف بهم على حقائق العلم فى الأصول والفروع .

كما أن العطار ذهب فى الأرض مسافراً شأن غيره من أهل العلم والتصوف ، ولكن فى الإمكان أن نلاحظ فرقاً بين أسفاره وأسفار سعدى . يقول عنه صاحب تذكرة هفت اقليم إنه أدرك كثيراً من المشايخ ، وبعد عودته لحق بنديمه سيد الشهداء مجد الدين البغدادى وليس الضربة من يده ، وقيل إنه مضى إلى مدينة خوارزم لأن مجد الدين البغدادى ونجم الدين الكبرى كانا من المقيمين فى خوارزم^(٢).

ونحن إذ تذكر سفرته إلى خوارزم نسجل على أنه إنما كان يسافر للقاء مشايخ الصوفية ليسمع منهم ويأخذ عنهم العلم الذى وهو ذلك العلم الذى يوقد فى القلوب المتعاق بالآخرة المبادئ بين الإنسان وبين دنياه ، والخروج منه بتجربة روحية ، وذلك ما يفرق بين العطار وبين جده فيما يتحصل لهما من تجربة بعد طول تطواف وتجوأل .

والعطار عارف وشاعر ، وفى أوائل القرن السابع الهجرى توفر على

(١) دولتشاه : تذكرة الشعراء ص ٢١٠ (طهران)

(٢) أحمد ناجى القيسى : عطار نامه . ص ١٩١ — ١٩٧ و ٣٦٩ (بغداد)

تظم الغزل الصوفي وبلغ به أوج الكمال ووسمه بميسم البلاغة ، وقد ضمه
ديوانا كبيرا له ، سيطر التصوف على الشعر الفارسي وتسرب هذا الشعر
إلى الخوانقات ، وكان ذلك سببا في ظهور عديد من شعراء الفارسية الذين
انصرفوا عن قصور الملوك وهم في غنية عنها ، واعتكف كثير من شعراء
الفرس الأعظم في الخوانقات وجعلوا يتأملون ويتفكرون في الغاص من
أحوالهم وهم في عزلة عن غيرهم ، والمطار بين هؤلاء المشاهير من الشعراء (١)

وعلى أساس من معرفتنا به شيئا من مشايخ الصوفية نأبه الذكر يعود
الهيت يتخذ من الشعر أسلوب تعبير ، نعرفه كذلك به شاعرا صاحب كتاب
في النصيحة .

والأجدر أن يكون صدر كلامنا في هذا الصدد هو الإشارة إلى المقدمة
التي كتبها بالفارسية المستشرق الفرنسي دوساسي لهذا الكتاب الذي
نشره في باريس وهي مقدمة يضرب فيها على قالب كتاب الفرس
الفني من الفرس في ولهم بالسجع والبديع مما قد تضيع معه الإفادة التي
تشدّها أو يدمق وثى اللفظ ، غير أن المتحصل منها هو قوله إنه أنفق
أيام عمره مكتبا على كتب الأدب العربي والفارسي متديرا ما جاء فيها ، إلا
أنه لم يجد كتابا أجمع لوصايا وحكم ونصائح نافعة من كتاب فريد الدين
المطار ، ثم يجمع إلى تفسير الحقيقة بالجاز والمبالغة توكيدها لما يريد الإبانة
عنه من تقاسمه ما بين هذا الكتاب من نصائح وحكم علمية وعملية ودينية
وودينية (٢)

(١) د ذبيح الله صفا : تاريخ ادبيات در ايران . ص ٣٥٩ جلد دوم (طهران

١٣٣٩) .

(٢) دوساسي : مقدمة الهند ناوه . ص ٥ (باريس) .

وقال بعض وقد نقل دوساسى هذا الكتاب إلى الفرنسية ونشره في
باريس (١)

وإن محتوى كتاب المطار في النصيحة ليدل على أنه أغزر مادة من
صفوه كتاب سعدى ، وحسبنا نظرة عجل إلى عناوين فصوله لفجد كثرتها
في العدد فضلا عن طول بعضها الذى يفيد بسط القول فيها ، كما بلغت
إليها أن منها ما يختص بالتصوف ، ولا تقع على مثل هذا في كتاب سعدى .

وإن النزعة إلى المضاهاة والمقارنة ، وهى التى نحن مقودون بها إلى
توفرنا على دراساتنا وإخراج كتبنا لقدفعنا دفعا لا طاقة لنا برده إلى تلمس
ما يمكن أن نجد فيه مجالا للموازنة بين سعدى والمطار ولو في موضوع واحد
طرقاه في كتابيهما .

فلقد مررنا أن سعدى اختص السكذب بفصل عده عليه وحصره فيه ،
وذلك مردود في الأغلب إلى اهتمامه بالتحدث عنه من حيث كونه على رأس
الردائل التى لها سوء الأثر في علاقة الناس ببعضهم ببعض إلى كونها مشاهدة
مألوفة في الكلام وهى صلة بين الناس لا انقطاع لها ، ولعل مما يؤيدنا فيما
نذهب إليه في ملاحظتنا هذا ، أن سعدى في كتابه الأشهر (گلستان) جعل
قصته الأولى عن السكذب وما يدعو إلى الترخص فيه .

أما المطار فما جعل للسكذب فصلا مرموقا في كتابه ، وإنما أشار إليه
إشارات لائحة في مواضع من فصول الكتاب فتوزعته توزيعا لا يبدو منه
أن المطار يبلغ مبلغ سعدى في اهتمامه ، وحرصه على ذكره ، كما يتأكد أن

ذكره له كأنه كان عرضا لا أصلا ، ومثال ذلك قوله تحت عنوان (في بيان خمسة أشياء يراق بها ماء الوجه) :

(يابى من خمس خصال خذ الحذر ، ضنا بماء وجهك أن يراق في العطر ، في البدء أقلل من افتراء الكذب والزور ، فبكذبك يفتق ممالك من نور^(۱)) .

وهذا من قو - مذ لرفنا بقول سعدى في نفس الصدد من أن مصباح الكاذب ليس له من نور ، وإن كان لنا إن نحتسبكم إلى ذوقنا الأدبي ، قلنا إن نسبة الدور في المصباح أوضح في الفهم وأوقع في الذوق ، لأن المتكلم شبيه في تعبيره عن الحقيقة بالمصباح الذي يكشف الظلام عن حقيقة الأشياء ، وطالما كان المصباح بلا أنوار فليس جدى في تحقيق المقصود منه ، وإذا لم يفر السبيل أمام حائله تخبط في الظلمة وقد يتأذى بتخطئه ويؤذى غيره .

والعطار يذكر الكذب في فصل عنوانه (في النصائح) فيسدى من النصائح كثيرا ، فهو يتبعه بالخطاب إلى من ينصح قائلا إن الله لما خلقه من عدم ليسكون عبدا من عباده ، ويبقى أن يكون حيا سنيا وكتابه يعاق عبودية الإنسان لربوبية الرحمن بالحياة والسقاء . ثم ينهى عن قضاء أيام العز في مقام يطول وطعام يطيب ، ويرزق عن تفويد النفس كثرة الطعام ويقول إن النوم بعد الأول حرام .

(۱) دورشوازينج ، خصلت أى يسير

تأزید آب رویت در نظر

اولا کم گوی بامردم دروغ

زانکه گردی از دروغت بی فروغ

وبعد هذا قوله في الكذب :

(في الرزق من افتراء الكذب نقصان ، ولا نور لإنسان قوله مين
ونبهتان . من جعل الحلف دأبا له ، افتقر وأتلف ماله . ومن في يمينه كذب ،
كان لغار جهنم الخطب ^(۱)) .

فمثل هذا من صنيع العطار يقيم الدليل على أنه إذ ينصب نفسه واعظا
مرشدا لا يجعل القول في الكذب مباطا اهتمامه في المقام الأول لأنه قدم عليه
بما يعد أقل أهمية بادیء الرأي ، والمعجب أنه متفق في ذلك مع سعدی الذي
تقدم قوله في السكرم وغيره قبل ذكره للكذب ، بيد أن ما يلحظ على
العطار هو أن كلامه أدخل في أمور الدين مذهب في أمور الدنيا ، وهو يقتضيهما
ذکر أحكام الدين الخفيف رجاء أن تدرك كلامه حق الإدراك .

فهو مثلا في استكراهه الحلف ولو في بر وصدق يورد على الخاطر آية
كريمة وما قيل في تفسيرها وهي قوله تعالى في سورة البقرة (ولا تجعلوا الله
عرضة لأيمانك إن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) .

قيل إن تلك الآية نزلت في أبي بكر حين حلف ألا ينطق على من
افتري على عائشة رضي الله عنها ، كما قيل بل نزلت في عبد الله بن رواحه
حين حلف أن لا يكلم أخته ولا يصلح بينه وبين أخته ، وما ذاك إلا لأن

(۱) کم شود روزی که گفتا رش دروغ

در سخن کذاب را نبود فروغ

هر کرا عادت بود سو کنند راست

تا بود رزق قنبر و بی نواست

و ربود سو کنند او جمله دروغ

آتش دوزخ ازو گیرد فروغ

الحلاف مجتري، على القسم ولا يكون المجتري، برا ولا ثقة في الإصلاح بين
الناس (١).

وعما يرشد إليه العطار في شأن ذلك الحلاف الصادق في حلقه ليس
من عقدياته، لأنه إنما يستمد من كلام سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم.

فمنه عليه الصلاة والسلام قال (الحلف منقعة للساعة محقة للبركة) وهذا
حديث أخرجه مسلم وأبو داود والقسائي (٢).

ويحسن استقهما بما لما يهدي إليه هذا الحديث الشريف وفهما لما يقصد
إليه العطار، بقولنا إن العاجز يكثر من الحلف غيره في إقناع المشتري وإغرائه
بشراء سلعته، وبذلك تنفق بضاعته ويتسع ماله، إلا أن ما يستكره من الحالف
بحق البركة لأنه لا يظل في مرضاة الله، وقد يهينه ويقترب عليه رزقه، والبركة
ثبوت الخير الإلهي في الشيء والغناء والزيادة. وبذلك يقل المال الذي زاد
بالحلف، وقد يقضى الأمر بصاحبه إلى الاعتسار بعد الإيسار.

وعلى هذا النحو ترد الإمامة إلى حقيقة يستمدها شعراء الفرس من كلام
الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وأحكام الدين الحنيف.
تستوجب منا رجوعا إليها في مظلماتها وتفسيرها بحيث يدرك المقصد من
ورودها في قول الشاعر.

جاء في الحلف قول ابن المقفع : فليق الملك أن يكون حلفا وافق
الناس باتقاء الإيمان الموك، فإنما يحمل الرجل على الحلف إحدى هذه الحلال :
أما مهانة غيرها في نفسه وضرع وحاجة إلى تصديق الناس إياه. وإما عن

(١) محمد فريد وجدي : المصحف المفسر من ٤٥ (القاهرة)

(٢) عبد الرحيم عنبر النظمطاوي : هداية الباري من ٢٢٣ (القاهرة)

بالكلام حتى يجعل الإيمان له حشوا ووصلا ، وإما تهمة عرفها الناس
لحد فيه فهو ينزل نفسه منزلة من لا يقبل منه قوله إلا بعد جهد اليدين ،
وإما عبث في القول أو إرسال اللسان على غير روية ولا تقدير^(١) .

هذا ، وما يذكر عن نفسية الخلاف ويشكك بالتالي صحة ما يقسم به ،
قول يعادل به الإيرانيون وهم يستهزئون بمن دأبه الخلف في غير ما يستوجب
منه تأكيد الكلام ، فهم يقولون له :

(قلت مصدقتك ، وكردت قولك فتشككت فيه . وأقسمت ، فعرفت
أنك تقول كذبا)^(٢) .

وهكذا يخوض بقا المطار في الدين ويفتح لنا بابا من أبواب العلم ،
كما يدكرنا بقولهم إن اليعين الكاذبة إنما سميت العموس لأنها تنفوس
صاحبها في الفار .

هذا استفاد من حكم الدين ، إلا أنه يتودنا كذلك إلى الغوص على
نفسية الخلف أخذا من المقولة التي أسلفنا الإشارة إليها وذكرنا أنها تدور
على السنة الإيرانيين وهم يهزءون ويتهمون بمن يخلفون في غير ما يستوجب
الخلف .

فهذا دليل على أن الخالف قد يكون مريبا وهو يعلم في قرارة نفسه
أنه آثم وإنما يبذل الوسع ولو غيبا في أن يبرئ رسالته مما يعلم أن غيره
مقتنع به مضر على عدم احتمال شك ولا تأويل . فتك حركة نفسية تصبى

(١) ابن المقفع : الدرة البهية ص ٢٥ . (بيروت ١٩٧٤) .

(٢) گفتی باور کردم ، تکرار کردی ، شک در آوردم ما قسم خوردمی یقینم
شد که و دروغ است ، آوردم ، قسم خوردمی ، یقینم شد که دروغ است .

منه في غير وعى لما يقول . ونحن نريد لنخرج من هذا كله بحكم يصدق على العطار ، ألا وهو نديقه يتفق مع سعدى في سلاسة عبارته ووضوح معناها مما ييسر الأخذ منها ، إلا أنه في مواضع من كلامه لا يملك أفكاره من تداعبها وخروج بعض المستفاد منها إلى غير ما يتصل منه بسبب يتفاوت بعدا وقربا . ومرد ذلك في الأرجح إلى أنه يستمد من خلفيته الزاخرة بشق علوم الإسلام في أصولها وفروعها ، كما يبدو أطول نقسا من سعدى وأعمق فكرا وأميل إلى بسط الكلام تفصيلا .

وإذا مضينا في تدبر كتاب العطار في النصيحة ، صادفتنا عناوين تؤيد ما ذهب إليه بل وتؤكد أنه يقف من قارئة موقف شيخ من مرید .

فبين تلك العناوين الكثيرة التي يؤخذ منها أن هذا الكتاب كتاب في الأخلاق بكل ماوسعت الكلمة من مفهوم ، وهو بما يحويه معين للناظر فيه وآخذ بيده في رياضة الحياة وتصريف أمورها على النحو الذي تصاح به الدنيا لسكائن من كان فيها ، نجد إلى جانب تلك العناوين ما هو أقوى في تعلقه بالآخرة على النحو الذي يختاره المرید لنفسه مسلكا في حياته في تزوده من دنياه لعقباته ، وبذلك تجرى على العطار صفات المرشد الحكيم الذي لا يدعو إلى الانصراف عن الدنيا مطلقا انصرافا ، والمعجب منه أن تكون له تلك الصفة وهو من عهدناه في مؤلفاته وأشعاره صوفيا غالبا في تصوفه يأخذ بوحدة الوجود والمحو ونبذ الذات الإنسانية في الذات الإلهية .

ولنا أن تتمله شيئا بالظفر فيما عقد من فصول في كتابه مثل فصله في صفة أهل الإيمان ومجاهدة النفس وصفة النفس والصبر ،

والفقر والصبر لا غنى لنا عن تعريفهما اصطلاحاً ، فهما مقامان من مقامات الصوفية أى مرحلتان من تلك المراحل التى ينبغى للصوفى أن يبلغها ويتجاوزها إلى ما بعدها فى طريقة الروحى إلى المعرفة أو العلم اللدنى ، أو الانصال بالذات الإلهية عند بعضهم والنفاء فيها عند البعض الآخر .

ولما كان التصوف فى طوره الأول عبادة وزهادة ، كان للفقر عندهم مدلوله اللغوى المعلوم ، ولما تطورت على الأيام وأصبحت له مصطلحات وإشارات ودلالات ، لم يصبح الفقر عندهم خلو اليد من الشيء بل خلو القلب من الرغبة فيه ، فانتقل مدلوله من المادة محوماً إلى المعنى خصوصاً ، فالفقر الواقعى فقد الغنى ، أما الفقر الروحى أو الصوفى ، فقد ليل إلى كل ما من شأنه صرف العبد فكراً وروحاً عن الله ، وبه تباهى المتصوفة واتخذوا شعاراً لمذهبهم هو (الفقر فخرى) . وقال قائلهم إن الصوفى الحق هو من خلع ثملى والكيف من قدميه^(١) .

والفقر يفضى إلى مقام الصبر ، وقيل عنه إنه مقام شريف لأنه ملازمة الواجب فى الإعراض عن المسمى عنه والمواظبة على الأمور به^(٢) .

وإذا ما دار كلام المطارد على الفقر والصبر ، فداره على هذين اللقامين بمذكرهما اللغوى العام والصوفى الخاص إذا ما شاء ، وهذا الازدواج هو ما اختار لنفسه بجمع بين الحسنيين ، لأنه اتجه بالخطاب إلى متصوف وغير متصوف فى وقت معاً ، مما جعل نصحه أعم نفعا وأعمق وقفاً ، ولم يركن إلى إيراد المصطلحات التى لا يحيط بشيء من علمها إلا الراغبون فى العلم

(١) د . قاسم غنى ؛ تاريخ تصوف در اسلام ص ٢٧٦ (طهران ١٣٢٠) .

(٢) أبو نصر السراج الطومى : اللمع ص ٧٦ (القاهرة) .

من المعصوفة على غير ما كان المتوقع من مثله في هذا الصدد .

وهذا الشيخ الذي آتاه الله حكما وعلمها يبدأ في نصحه معهم كما بمن يطيل في مسامحة معصاها على طلب الطيبات ويرده عن ذلك مشبها إياه بالجملة تحمل الحبة ، يكره الله أن يشكو جهد الفاقة لسكائن من يكون ؛ وبوصى بالصبر على تلك المحنة متوكلا على الله الذي هو رازقه كما يرزق خلقه جميعا ، وبهذا يربط العطار الفاقة والصبر عليها وضرورة توكل العبد على ربه . واسكن سرعان ما يشير إلى القناعة والاستغناء بالمذلول الصوفي فيقول :

(حتام الحبة تحمل كالنمل ، إن كنت رجلا فتحمل الفاقة كالرجال . إذا كان فارغا من متاع الدنيا قلبك ، فأني يكون في زينتها مأربك إذا كبحت عن هواك قلبك ، فاعلم أنك لقيت ربك إنما إنسان حرص على دنياه ، بنفسه حرصه إلى الله ، خير لك أن تزج في سجن نفسك ، وأن تجعل خلافه ما تطلبه عملاك^(۱) .

(۱) تا یکی باشی چون مور دانه کش
 گر تو مردی فاقه را مردانه کش
 گر ترا دل فارغ از زینت بود
 کی هوای مرکب و زینت بود
 روی دل چون از هو بر تافتی
 بعد از آن می دان که حق را یافتی
 نفس را آن به که در زندان کنی
 هر چه فرماید خلاف آن کنی
 هر که از حرص دنیا در توشه
 بی گمان از وی خدا بیزار شد

فهذا المنال من قول المطار إيضاح وإفصاح عن مدرك الفقر في موازين
المصوغة خصوصاً ، وإن ساقه في سهولة ويسر على نحو يبدو فيه اللحن من
ظاهر اللفظ ، ولا يكلف المتلقى عنه أن يستفسر عما أشكل عليه من
ملفوظ وملحوظ .

وحسبنا هذا القدر من المحام بكتاب النصيحة لفريد الدين العطار في
تمثيلنا له والكتاب سمى كتابين منظومين في النصيحة لا علم لنا بغيرها
فيما نحسب ، من حيث كونها كتابين مرتبين على فصول ، تجري عليها
صفات الكتاب له المذكور في تاريخ الأدب الفارسي والسيرورة بين الدارسين
والمتأدبين . ذلك ما نوصي إليه إيعاء في تحفظ على قدر ما وقع لنا من علم
والله أعلم بالصواب .

وإذا ذهبنا نقول النصائح في شعر الفرس بمعدة عن الكتب ، وجدناها
في عدد من طوال القصائد .

وأول ما يذكر في هذا الصدد قصيدة للشاعر خاقاني المتوفى عام ٥٩٥ هـ
وعنوانها بحر الأبرار^(١) .

وخاقاني مذكور مشهور بتضلعه من أشعار الملوكة التي عرفها أهل عصره
وبعثته ، كما أنه ملحوظ الحرص على إيراد أسماؤها ومصطلحاتها فيما نظم من
شعر ، حيث طبع كلامه بطابع يفرد به ، كما أنه ظاهر الميل إلى القول في
الحكمة والموعظة ، وهو في ذلك يضرب على قالب الشاعر الصوفي سنائي ،
إلا أنه كان كأغلب الشعراء من عاصروه ظاهر التأثير بسنائي ، يبدل

1. Eoegman Cafer Erklıc : Enis-ul-Kalbs b (Istanbul 1944).

الوسع في وقوفه معه على قدم المساواة في قصائده التي تتضمن الحكمة
بخاصة .

وخافاني في ديباجة قصيدته بدور كلامه على المعرفة بما يؤخذ منه أنه يذهب
مذهب المتصوفة في اعتمادهم على القلب وحده دون العقل مصدرا لها ، ثم يمتد
به القول إلى القناعة التي تصد عن مفاتن الدنيا ، تلك الدنيا التي ينبغي لزمها
والفض من زهرتها والحض على الانصراف عنها ، وانساق إلى ذكر الظلم وما
ينبغي إليه من سوء للنقاب لمن ظلموا وكانوا يظلمهم غافلين . وجوه كلامه
في هذا العدد إلى الترغيب في الأخذ بأحكام الدين في ائثار بأوامره واقتناء
عن نواهيها ، ثم يقف من الفلاسفة موقفا خاصا فيبحث على طرح تعاليمهم
جانبها مفرا منها مستمجنبا لها وأخوف ما يخاف أن ترقق الدين وتفسد
الإيمان^(١) .

وما هوذا ينصح للظالم أن يفتبه من غفلته ويكف عما سوف يجر عليه
أشد وبال في قريب أو بعيد .

(ارهب للضغفاء ما نال من سهامهم عليك من كين الليل انثيالا . فيقدر ما يصعد
الضعيف من شكاته ، تشد الجراحات من شكته . ولتأخذ من زفرة للظلم
حذرك ، فإنه يقظ على أهبة سفك دمك . وقد يأتيك السيل الجارف من
وابله وأنت في ابلتك على وسادك . كان ملكشاه الماء والنار ، فانيمنى للماء

(١) د . حسين مجيب المصري : في الأدب الإسلامي ص ٥٧٩ (القاهرة

والنار من آثار ، وما في أصفهان اليوم منهما شيء يرى ، إلا هذا الرماد
والترى^(۱))

فردع الظالم عن ظله وتذكيره بما يعهده من سوء المغبة باب من أبواب
النصح معارف مألوف لدى من كانوا من الناصحين غير أن ما يسترعى النظر
في كلام خاقانی هو الكيفية التي تناول بها غرضه والصورة التي اختارها
عارضاً فيها ، مما أكد انفراداً بخاص من تفكير وتعبير ، وقدرته على توليد
معنى من معنى وإلحاق صورة بصورة واستمداد ما في محفوظه من حقائق العلم
ما يضمنه قوله ، ورغبته في توكيد فكرته وهو يدعم الدعوى بحجتها وحسبنا
الإشارة إلى الماء والنار والتراب وهن من العناصر الأربعة المعروفة لدى
القدماء من العلماء ، واتخاذها منها وسيلة إلى رسم خيال ضمن حقيقة من
واقع التاريخ .

وهذا الملاحظ في نظرنا هو المقدم الأهم ، لأننا فيما عدا ذلك لا نكاد
نلمح جديداً في قول الشاعر الحكيم ، بل ولعل ما قاله بمد من قبيل تحصيل
الحاصل . وإن كانت طريقة التصوير والعرض تؤكد المعنى وتفضي إلى نشود
من الغرض

وحج خاقانی بیت الله ، ولما قفل راجعاً نظم كتاباً له عنوانه تحفة

(۱) بترس از تیر باران ضعیفان در کمین شب

که هرگز ضعف نالان ترقوی تر زخم پیکانش

حذر کن ز آه مظلومی که بیدارست و خون باران

تو شب خفته بیالین تو صیل آید ز بارانش

ملک شه آب و آتش بود رفت آن آب و مردارش

کنون حاکستر و خا کیست / مانده در سپاهانش

المراقين ، وكان الموت قد فجعه في زوجته وأبنته وولد له في ريق شبابه ،
جما أفنى به إلى ايشار العزلة وقضاء أيامه الأواخر زاهداً متعبداً^(١) .

ولنا أن نلاحظ تطوراً لحق بحياته بعد أن أخذ منه الأسى كل مأخذ ،
وتبين أثر الأسى ولو في مواضع من شعره الذي ضمه كتابه تحفة المراقين ،
أو على التحديد في طائفة من أشعاره . ففي الكتاب عدوان على شعر نظامه في مجلس
الخطب عليه السلام ، فقد تخيل أنه يتحدث إليه فاصحاه ، ولما يجريه على
لسان الخطب أكثر من عدوان كمنصبة وموعظه ويقم كلامه عن رفض
الدنيا واستكراه الاغترار بزهرتها فما هي إلا دنيا سيء . والذي ندركه من
ذلك أنه قال ما قال في جو نفسي ملحوظ أثره في نوعية نصائحه .

(ما تلك المواعظ من مفاد هام ، أن الألام شهاد وسام . في في هذين
الضدين لا تجلسن . وصحبة هذا التماسح لا تطلبن . لا يعرفك ما للأيام من
خطر ورواء يالهما من صبغة حمراء تلد الفجر وغالية للمساء . إنما زينة الرجال
سلاح . وصبغة الفخذ الغالية للملاح^(٢)) .

فكلام الشاعر في البيت الأخير منبت الصلة بكلامه في الأبيات التي

(١) يحيى فريد : مقدمة تحفة المراقين ص ١٠٧ ح (تهران ١٣٥٧)

(٢) سرمايه ابن مواعظ أيفست

که أيام چوزهر وانگین است

درسایه ابن دورنگ منشین

همی ای نهنگه مکزین

منسرب برک وبوی امام

کلگونه صبح وغالیه شام

یرمرد سلاح حرب زیباست

فلگونه وغالیه زنان راست

سبقته مما يدفع إلى الظن أنه كان مستجيبا لطائف في نفسه بزهد في دنياه
دوما ويقضى من شأنها آمرا إياها بالانصراف عنها بعد إذ اعتورته الحن
وداهمه الخطوب . وعندما شاء لنفسه أن يسدى الفصح لغيره ، بادر دون
وعى معه إلى مذمة العيش ثم تاب إلى وعينه ، فطرق أبوابا وقال في عدة
أغراض أو تقدر مع الزمن حتى تبلغ القرن العاشر الهجري حين كان الحكم
في إيران للدولة الصفوية التي أقرت المذهب الشيعي مذهبيا رسميا ورفضت كل
مذهب عداها مضطهدة له متمسكة عليه . وكان للأدب الفارسي في ظل تلك
الدولة من الخصائص ما لم يكن له من قبل . إلا أننا نكتفى في هذا المقام
بذكر ما هو موجز فيما نحن فيه .

ففي العصر الصفوي ظهر الأدب التعليمي وكان نظم الشعر في هذا الغرض
ظاهرة أدبية لها مرموق من أهميتها ، بحيث شكلت غرضا من أغراض نظم
شعراء العصر فيها . وكان صنيع الشعراء هذا وهم ياتمون بأمر ملوكهم وأولى
الأمر منهم الذين رأوا في الشعر التعليمي توجيها رشيدا للمجتمع الذي دب
فيه ديب الفساد واعوجج الخلق وساد النفاق ، وتصادمت الأهواء ، واحتدم
الجدال في أحكام الدين التي كان حتما أن تتضارب فيها الأقوال . ومن ثم
رأى القائلون بالأمر أن يحلوا من ألسنة الشعراء مفاتيح لمغاليق المذاهب
والعقائد ، وأن يزيدوا على تصعيد نداء به يتنبه الغافلون ، وينشروا من
مفيد كلامهم ما يتعلم به الجاهلون ويهتدى الضالون ، وبدافع من هذا نظم
الشعراء منظومات تعليمية في النبط الشعري المعروف بالمشوى أو المزدوج ، كما
نظموا في أنماط أخرى كالقصيدة والغزل ، وكانوا يصطغون إرسال المثل

في القصائد ، وذلك تجديد منهم وابتكار دخلوا به على فن الشعر^(١) .
أما ما يعيدنا من ذلك الشعر التعليمي على الأخص ، فما يتضمنه من وعظة
ونصيحة .

وإذا ذهبنا نعرف إلى شعراء من أهل العصر الصفوي لهم شعر تعليمي ،
ذكرنا أول ما ذكرنا فضولي البغدادي الذي عاش ومات في بغداد في القرن
العاشر للهجرة . وكان يظم ويثر ويؤلف في العربية والفارسية والتركية
العثمانية والأذرية ، لأنه تركي أذري اللهجة .

وقال عنه قائل إن المجد الحق الذي بلغه السلطان سليمان القانوني بفتح
مدينة بغداد ليس دخول العراق في رقعة ملك دولته بقدر ما هو دخول فضولي
البغدادي في زمرة شعراء الترك^(٢) .

ونحن نضيف إلى ذلك قولنا إن الشاه طهماسب الصفوي استولى على
بغداد وحسب الفرس فخارا أن يظل فضولي من رعايا دولتهم حقبة من الزمن
وتأسيسا على هذا يعد فضولي شاعرا من شعراء العصر الصفوي خاصة أنه أتى
بالروائع فيما نظم وثر بالفارسية .

ولفضولي من الشعر التعليمي قصيدة فارسية عارض بها الشاعر الفارسي
خاقاني آف الذي ذكر ، وهي في قريب من مائة وخمسة وثلاثين بيتا سماها
أنيس القلب .

ويبدو في تلك القصيدة معارضا للصوفية في سلبيتهم واستسكانهم

(١) د . سعيد عبد المؤمن : الأدب في العصر الصفوي ص ٢٣٩ (القاهرة ١٩٨٤)

الآنسة ليلى فؤاد المدرس المساعد بكلية الآداب جامعة عين شمس - ذكرتنا
بما جاء في هذا الكتاب شكراً لها .

2. Gibb : A history of Ottoman Poetry, p. 9, v. 3 (London 1904).

هتوا کلمهم ، لأنه يربأ بالإنسان عن أن يستقيس في عجز ويستوجب عليه أن يكون مقدما لا محجما ، ويريد لمن يتجه إليه بالفتح انطلاقا إلى المعرفة في غير تهيب ولا تردد .

(لا تفتن بصوت ولا جرف ولتكتسب فيض المعاني ، فإنما كانت دواود دعوة بالنبوة لا بترديد ألحان . ولا ترتضى لروحك مفارقة جسدك ، قبل اكتساب عرفان لك ، ان الروح هي الطفل ، والجسد مكتبته الذي فيه العلم يحصل ، لا تقل عن الجسد إنه ذرة من تراب وأحط علما بكفه ، كيما تشاهد فيه مائة خضر في مجمله ، لا تقل إن الروح نفخة من هوا ، وتفكر في ذاتها لشاهد وجوه وهيون أولى الأبصار في حيرتها ، وابذل الوسع في طلب العرفان حتى تسيطر على عقلك وحواسك . فماذا عساه يصنع ذلك الصانع اليدين إذا ما انفض دكانه^(۱) .

فهذا من قول فضولي في النصيحة بعقله كل من غفل ، لأنه الدعوة الصريحة إلى الأخذ بالحقيقة في لب لبابها ، والأزورار عما يكتمها وهو ليس

(۱) مشوقائع بصوت وحرف كسب فيض معنى كن

که داور از نیوت میکند دعوی نه زالحاش

زتن میسند جان بیرون رودی کسب عرفانی

که جان طفل است وپهر کسب عرفان تن دبستانش

مگوتن دره خاکی است پادرکنه کاوش نه

که سرگردانی صد خضرینی دریابانش

مگو جان نهغه بادی است فکرعین ذاتشی کن

که بینی صورت وچشم اولو الابصار حیرانش

بفرقان کوش ناداری حواس وعقل در فرمان

چه کارآید زاستادی که برچنینند دکانش

منها ، إنه بحث على طلب المعرفة ونسكن على فجو خاص لا إلف لها به عهد
سواء من متصوفة وفلاسفة . فالصوفية لا يرون في الجسد إلا ذرة من هباء
لأنه وشيك القضاء . أما الروح فلها خلود البقاء . وينبغي إضفاف الجسد أو
إفناؤه ، لتصفو الروح وتزكو ، وهي ما يعمل عليه عقدم في العشق الإلهي
مصدر المعرفة . ولـكن فضولى يفرغ نزعاً يعادل فيها بين الجسد والروح
جميعاً ، ويحسن في تشبيه الروح والجسد بالمعلم في المكتب فهما لا بد منفصلا
ولا سبيل بينهما إلى انفصال على حال من الحال إنه يتصور الإنسان تصوراً
صحيحاً بجانبيه الجسماني والروحاني ، ولكل جانب منهما حق لا سبيل إلى
نسيانه أو تفاسيه ولا علم لنا من سيرة فضولى إنه كان صوفياً وإن تشبه
بشعراء الصوفية في أشعاره . وأياً ما كان فإنه يحقق التعادل بين العقل والقلب
مذكراً إيانا بالمتصوفة المستمدين من أحكام الدين وصريح الكتاب المبين
الداعين إلى التقوى في أوجها بتصوفهم المبين لتصوف سوام الأخذين
برمزية الحروف والإشارات والشطحات .

إن فضولى في تعدد جوانب ثقافته الإسلامية التي جلاها في منظومه
ومفثوره وما ألف وصنف ، مما هياً له أن يدلى برأى ويتخذ لنفسه مذهباً
يؤيد به ما يؤيد ويفقد ما يفقد ، ومن كان هذا شأنه كان النصيح الذي ينبغي
السامع منه والأخذ عنه وليس بخاف أن الوسطية التي يدعو إليها فضولى
خير منزلة .

ومن شعراء الفارسية المنسوبين إلى ذلك العصر عرفى الشيرازى ، ونحن
إنما نخصه بالذكر لأنه ممن نظموا في الموعظة والنصيحة طوال القصائد .

وديواته يتضمن أربع قصائد لها من عفاوينها ما يرشد إلى ما نظمت فيه من غرض من مثل حكمة وموعظة ونصيحة (١)

وعرف في شاعر مجيد قيل عنه إنه الشاعر الذي لم يساور أحدا ريب في تميزه خلافاً للمعاني ، وما استطاع حتى ملك الشعراء فيض أن يذكر ذلك من قصده ، ويؤيد ذلك الرأي فية أن جفوة وقعت بينه وبين عرفي ، فكان المتوقع أن يجحد كل صفة مدح له ، ولكفه لم يجد إلى ذلك من سبيل . ومن شعراء الفرس الذين ذهب لهم بميد البصير بقصائدهم الطنانة من أمر بمجيزه عن شق غبار عرفي في قصائده ، ولا علم لنا بمن بلغ مبلغه في شهرته من لون كان شابه إلى آخر أيامه من شهرته بقصيدة لها أمسى شعره مثلاً لكثير من الشعراء بعده أقبلوا عليه مقلدين معجبين (٢)

ومن كان مشهوراً له بالإجادة في نظم القصائد إلى هذا الحد البعيد ، حقيق بأن يكون ما نظمه في النصيحة من عيون الشعر التي تحمل في الصدور وتجري على الألسنة ، ولكن شعر عرفي يتضمن دقائق المعاني ، ودقتها لا بد تعجبها إلا عن قلة قليلة من أهل الذكر ، وإيست تلك المعاني في ظاهر اللفظ مما يلزم معه ترديد الفظ وإعانت الروية . فهو إذ ينصح بسكتان السر يطلق على سجيته في ميله إلى التمثيل والتخييل ، وبذلك يخرج كلامه عن أن يكون مطلق نصيحة يمكن للناس كافة أن يأخذوا بها على تفاوتهم سناً وعلماً إلى كلام لا يدرك له كدها إلا الخواص ، وهذا يتجلى الفارق البعيد بين نصائح عرفي ونصائح سعدى والمطار وقصولي ، فنقول إن نصائح عرفي لها السيرة عند من يفهمون ويتذوقون شعره في جمال مبناه وعمق معناه .

(١) عرفي شیرازی: کلیات اشعار عرفی شیرازی ۱۲۶ و ۱۴۹ و ۱۶۴ (تهران)

(٢) جواهری: مقدمة کلیات اشعار عرفی شیرازی ص ۱۵ (تهران)

(إذا ما نضج القلم صفحة من العلم اللدني لك ، فلا تظهرن من الظن الرواء ،
واجعل وجه اليقين في طي الخفاء . لا تقض بسر قلبك إلى جليصك ولا غريب
هذك ، إطار السر طيا وهبك ولو كان الجليس صفياء ، أيا عقدة عقدها
كتمان السر على قلبك ، حذار أن يحفرها لقلبها آخر أنفاسك ، لادفيا خفايا
وخفايا حوتها ، لا تكشف عنها معارضا خالق حكمتها ^(۱)) .

فهذا شعر لاشك في أنه فاصع البيان مستوف لكل ما يجعله أهل الأدب
على عهد الشاعر من شروط البلاغة ، ولكن ما تضمنه نصيح فيه نظر . وأول
ما يقال هو أن مقصد الشاعر من كلامه يبلغ الفهم في التواء وخفاء ، وقد يوقع
اللبس سامعة مالم يكن من الراسخين في العلم . ان أسلوبه يرسم في الخيال
صورا بيانية جميلة في معظمها إلا أن التكلف قد يبلغ بعرض غايته في مثل
قوله ان النفس الأخير لمن يعود بنفسه يحفر عقدة السر على القلب لقلبها . كما
يربن القموض على قوله إن العالم كله أسرار خفية لا ينبغي كشفها معارضة
بحكمتها . فالغرض قد يتوضح ولكن بعد لآي والفارق بين فرط الصعوبة
وفرط السهولة يتجلى إذا عقد ما بين مثل هذا من قوله وبين تحذيره من
الإفشاء بالسر عن الخليل والغريب جميعاً ، لأن ذلك مفهود ومشهود ،

(۳) مثال علم لدنی گرت ز خامه چکد جمال ظن منا چهره یقین مکشا

همنشین مکشراز دل نه بیگانه

وگر ملازم طبع است همنشین مکشا

هر آن گره نهند که بردت نهفتن راز

بکاوش نفسی تیزوایسین مکشا

جهان وهر چه درو هست سر بسر در بند

تودر معارضة حکمت آفرین مکشا

وباليت عرفى أورد عبارة أو إشارة منها التعليل لوجه ذلك الفهم ، وما كان هذا على مثله بميز وعرفى بما أوردنا له من قول فى الموعظة والنصيحة لا يبدو منقاد التمية على التريب والقهذيب ، وكأنما به شيخنا من شيوخ العلم اللدنى يتبعه بالخطاب الى مريدنيه ليأخذوا منه ويكتفوا عنه ، لأن علمه من قبيل المفضون به على خير أهله ، وهو يسير فى آثار شيوخ الصوفية ومن لف انهم فى اتخاذ الشعر أسلوب تعبير . ولكن شعره يرتفع عن شعر معظمهم درجات بما فيه من فكر دقيق وخيال عميق وبلاغة يقصر عنها باع أكثر البلغاء .

وكان ظاهرة جديدة تجلت فى شعر العصر الصفوى ، فكان دأب كثرة من شعرائه أن يوردوا الموعظة والنصيحة فى النمط الشعرى المعروف بالفضل والمخصوص فى الأغلب الأعم بالتعبير عن العشق الإلهى وغير الإلهى وما يتصل به من وصف لمجالس الشرب وتأمل فى مفاتن الوجوه الصباح ومحاسن الطبيعة . ومن شعراء ذلك العصر صائب التبريزى :

ومجمل القول فى سيرته أنه ارتحل فى نشأته الأولى إلى الهند ثم عاد إلى أصفهان وكانت له الحظوة عند الشاه عباس الثانى ويذهب بعضهم إلى أنه آخر شعراء الفارسية القطا حل ، كما قيل إنه أشعر الشعراء ، وما يتميز به شعره بحفوله بالحكم والأمثال ، وكانت وفاته عام ١٠٨٠ للهجرة (١)

(لا يكن على صديق غير صديق لك اتكاهم إنه مالا أس ولا جدار له من

(١) شبلى نعمانى (ت) كيلانى : شعر المعجم : ص ١٥٨ جلد سوم (تهرآن)

بداء ، إن مزرعة من قطن يضمد اليوم بها قلبك ، حين يسل سيف شمس يوم
الحشر تصبح ترسك^(۱) .

فهذا الشاعر المشغوف بالمجاز يتخذ منه وسيلة التي نادرا ما يتخذها من
وسيلة غيرها إلى تفسير الحقيقة ، وبصرف كل همه إلى تغريب ما يقصد من
معنى إلى الفهم بالاشبيه . وإذا ما طرحنا عن الكلام في البيت الثاني حتى
الصناعة أمكن عقد الصلة بين البيتين من حيث إن الثاني تكملة للأول ،
لأنهما جميعا في الصديق .

وتوضيح ذلك أن الصديق الذي يمسك العهد ولا يدوم على الود قد
يجرح بفدوره وجفوته قلب من أخلص له المودة وما خطوله بهال أن كأس
محبة وما فيها من صفاء سوف ترمي في يوم من الأيام بحجر من غدر وجفاء
والشاعر يريد لمن يظه أنه يحاسب وفاءه ومحبة وطهر طويته عند ربه .
وسوف يحسن الله له الثوبة ويجزيه الحسنى ويحيط عنه سيئاته بقدر ما كان
من حسناته ، وغير شك أن صائب التبريزي عميق الخيال دقيق التمثيل إلا أن
الصورة الشعرية التي يعرضها تبدو وكأنها تفتزعنا على حين بفتنه من أرق رقة
والطف لطف إلى أشد شدة وأعنف عذف ، وتشعرنا بالجزع لهذا القلب
العجيب وهو يدفع عن نفسه سيفاً من شمس يبرس أوهى من بيت العذكبوت ،
وما كان لهذا الترس أن يقنى شيئاً في واقع ولا خيال .

(۱) نكبه بردوسق ساخته خلق مكن

کین بنائی است ناساخته زیروز بر است

بنیه برداغ دل هر که کذازی امروز

تیغ خورشید قیامت چو برآید سپر است

أما إن كان لنا أن نطلب الفصائح في شعر فارسي حديث ، فظفرتها
كتب الشاعر الباكستاني محمد إقبال المنظومة على العموم . وفي الفصل
الأخير من كتابه (جاويد نامه) أي كتاب جاويد على الخصوص .

وإقبال المتوفى عام ١٩٣٨ من أعظم الأعلام بين المصلحين الإسلاميين
أو أنه الداعية الإسلامي الذي انفردت نزعة الإصلاحية بسمات وإنجازات
ليست لفزعة أخرى لدى المصلحين الإسلاميين ، لأنه جمع بين ثقافات الشرق
والغرب والماديات والغيبيات ، ولم يفصل بين الدين والدنيا وكانت دعوته
إلى تدبر كتاب الله المبين حق تدبره والتزام الحق والصواب في تفسيره ،
وكره لبعض علماء المسلمين أن يعرفوا شيئا وتغيب عنهم أشياء من حقائق
دينهم الخفيف ، مما قد ينصرفون به بالمظهر عن الجوهر ، فاجتهد رأيه وبذل
وسعه في إيجابية مطلقة لأصلاح الفكر الديني في الإسلام على أن صلاح
أمر المسلمين في دنياهم وعقباهم لن يكون إلا بصحة فهم لدينهم وعلمهم بما
أمرهم به ونهاهم عنه . ومن حيث كان الدين قوام حياة الجماعة ، شمل بنزعة
الإصلاحية كل ما اتسمت عن الأصل من فروع . وهذا ما ميز دعوته
الإصلاحية أنم معنى للشموالية .

وإقبال أخرج جمهرة كتبه منظومة بالفارسية ، وهو في هذا من صفة
يتلو شعر الفارسية في إيران والهند ، فاتخذ من الشعر أسلوب تعبير ليس
إلا وضمنه ما أراد له شرحا من مذهبه في الإصلاح ، ونطق عن أفكاره قبل
وأوضح ماله من رأى يراه ، إلى دعوة للمسلمين إلى فوزهم وخيرهم في معاشهم
ومعادهم ، وهو شاعر فكير ومعنى قبل أن يكون شاعرا يجعل مغاط عفاية
تحسين اللفظ وعرض صورة بهائية تسوق وتروق ، ليس شاعرا غنائيا
يضرب على أوتار قلبه ، فما صوت به بصوت العاطفة ، والرجعان على كل مقصد

له انسكوة به في أعماق الأعماق يريد أن تطفو على السطح ، وإنما أراد أن يخرج بها من الخفاء حتى يراها من وقف يتأمل بحر هذه الزاخر الهادر وهو يستخره لرفع منه يعود على من شاء عملا بقوله وانتصاحا بمنصحه .

وليس ينبغي كتاب جاويد فانه بكل ما يحقويه فيما نحن فيه ، ولذلك نقصر كلامنا على فصله الأخير وعنوانه (إلى جاويد) وجاويد هذا هو ولده الذي وسم كتابه باسمه واختصه بفصله الأخير متجها إليه بالفتح ، وإنما نصحه إلى الجيل الجديد من المسلمين الذين يستعجب لهم أن ينسو الميل أنهم لم يصحوا على صبح غدهم ، فقوله لولده جاويد هو قوله لهم ، وقد شاء لهذا من غرضه تحديدا فجعل لهذا الفصل عنوانا فرعيا هو (كلمة إلى الجيل الجديد) .

وفي مستهل خطابه إلى ولده يحذو حذر المتصوفة في كتاباتهم وإشاراتهم ، وإن لم يكن في ميله إلى التشبه بهم أحيانا في كلامه إلا متبأثرا بتراثه الإسلامي الفارسي ، مكسبا شعره طابره الروحي الذي يقابل جانبه العقلي .

ويقول لابنه أن تنسيق الكلام وتبنيقه ليس بجدي ، يريد بذلك أن اللفظ لا يطاوعه على تبليان ما يريد له تبليانا من دفاق المعاني ، وما أشبهها بتجريد ليس له من تعديد ، ويرغب إلى ولده أن يتأمل نظراته ويلقى السمع إلى ما يصمد في السحر من أنينه وزفراته .

وهذا منه تمهيد جميل يديه أشبه ما يكون بالشيخ بهاس منه مریده مجلس المستلهم منه الآخذ عنه نهائحه كان هاتقا يهتف به الغيب ، ليأمره بما يجب أن يصدق به ، ويتهام عما لا يسمع إلا أن ينتهي عنه . ففصائحها محيطة بها هالة من قدسية ، فهي مميزة من كل ماسواها .

ثم يقبل عليه فاصحافه وذكره بأن أمه أول ما لقيه درسا في الحياة ،

ويوثق في تشبيه هذا الدرس بالنسيم الذي تفتح به البرعم في البستان، ويمضي في ذكر ما يتعلق بالنسيم والبرعم، فيقول إن النسيم عطره بمعد أن فتحه لغور الحياة كما أنه بفضلله أصبح زهرة متسقة غضة أرجة لها من جمالها ما يثير الإعجاب بها، ولما كان سرعان ما يتجاوز الخيال إلى الواقع ويذكر أن حنو الأم الذي رزق رقة النسيم، كان درسا كذلك، وهذا الدرس هو (لا إله إلا الله)، فانتسابه إلى أم مسلمة جعله يتعلم منها ويأخذ عنها دينه الحنيف، وحسبه هذا عزاً وفخراً، ونعم ما علمته أمه.

ثم يمضي في وصف (لا إله إلا الله) على أنها أس الإيمان، وبذلك يرسى نصحه على ضرورة أن يكون الدين قوام الدنيا، وفي مثل هذا من قوله إشارة إلى أن المسلمين لن يقوم لهم قائمة مالم يستمسكوا بعروة الدين الوثقى وقد نقلنا هذا الكتاب عن الفارسية شعراً إلى العربية، وما نسوقه من أمثلة نعتشهد بها هي من شعر محمد اقبال في ترجمته (١).

لا إله قل ومن روح عميق
ليكون الجسم كالمسك الفتيق
إنها شمسا وبدرا قد أنارت
شعلة في نقش والأطواد صارت
من بفلس شعبه والدين باعا
أحرق الدار فضاعت والمقاعا (٢)

(١) د. حسين مجيب المعري: في السماء. ص ٣٠٧ — ٣٢٣ (القاهرة

فيمثل هذا يومى إقبال ولده أو أولاده أبناء الجيل الجديد بتقوى الله
لأنها جماع كل خير ، وهو فى كلامه يطلب التوكيد فى اقتناع العقل ، وتعميق
التأثير فى الروح فيركن إلى أخذ إخذ المتصوفة فى تعبيرهم ، ولكن ليس من
هم أن يدعو إلى التذهب بالتصوف فى سلبه ليدى بعض المتصوفة الذين
يفسرون عن الجسد ويقبلون على الروح وحدها كما يتبادر إلى الفهم من
كلامه . بل دعوته إلى الإيمان الحق القائم على اقتناع جازم بالعقل ، تعلو
به الروح وتسكن إليه ، كما أنه كداعية إسلامى يشمل بقوله الفرد والجماعة فى
وقت معاً .

إنه بلغت ولده إلى حتمية أن يقيم أركان الدين ويذكره بضرورة أن
يتمسك بمسلم بذاتيته التى ينبغى عليه أن يدفع عنها تأثيرها بذاتية غيره على
أن الدين وحده خالق فيما خصائصها التى تفرد بها .

ان حبا وجهادا واجبان

لصلاة أو لصوم كالجنان

ان روحا فى صلاة وصيام

ان نأت فالشعب مختلف النظام

= مهرومه كردد زسوز لا إله

ديده ام اين سوز را در كوه و كه

يا بشيزى دين وملت را فروخت

هم متاع خانه وهم خانه سوخت

مسلم عن ذاته تلك انفراد
قد طغى الماء فيا خضر المدد^(۱)

و بعد أن تأذی بتمهات فتیات المصیر علی الأخذ بأسباب حضارة الغرب
إذا لا یميزون منه بین خبیث وطیب . یجزم بأنهم مع هذا من نهافتهم فی
خیرة من أمرهم وزیع من عقیدتہم ، وقد تفرقت بهم السبل فی توبہ یفهمون
ولا یعرفون إلى آية غایة یقصدون ولقد أجهدم الظلم ومات فطرة فی کونهم
وانفطرت بالحسرة جراح قلوبہم ، وما أغنى عنهم علمهم شیئاً ، لأنه جلو
من روح وبش علاما ما خلا منها ، وهو مبذول النصیح لهم فی قوله لولده :

لیس یدری القصد منه للکتب
إن تنفاسی مالم یجذب
کم کتاب فیہ أعشیت البصر
خیر علم ما عرفت بالنظر
ربیع فجر وبها المصباح مات
هی خمر فی کثوس الزهرات^(۲)

(۱) تاجہاد وحج نمایند از واجبات

رفت جان از پیکر صوم و صلوات

روح چون رفت از صلوات و صیام

فرد ناهم—واروملت بی نظام

(۲) مکتب از مقصود خویش آگاہ نیست

تا یجذب اندرونش راه نیست

وقد بلوح لغا إقبال في هذا المثال بالذات في مظهر له قلما عهدناه ،
فمهدنا به في الأغلب الأعم خصوصا إذا قال في الحكمة أو التفسير لرأى يدل
به ويدعو إلى الالتفات إليه ، ألا يحاول البلاغة ولا يحمل كلامه على المجاز
إلا بمقدار ، ولكنه وهو يريد ليمبر عن معنى مجرد لا تطاوعه على التعبير إلا
لغة المجاز . وما ذاك إلا لأن المعنى كل مادق تعسر أو تعذر التعبير عنه بلغة
تفيدها الحقائق وحدها ولا تنطلق منها إلى الاستعارات والسكنايات
لتفسير الحقيقة بالمجاز ، وبسكاد تباع أن تكون ضروبا من حقائق تؤكد
حقائق غيرها . إن إقبالا لا يدجو معنى المتصوفة في أسلوب كلامهم الذي
يراد له أن يكون مجرد إشارات ورمزيات لا يدرك كنهها إلا من له علم
بعلمهم بما يرغبون في تداوله بالتفسير أو عرضه على أنه تعبير . وعلى أساس
هذا الملاحظ يفهم شعر إقبال على الحقيقة ، ولا ينبغي حمل ما يقول على أنه شعر
شاعر حالم أو متصوف يقطع ما بينه وبين دنياه من أسباب .

لقد عرفنا أنه في نهجه لفتيان عصره يستوجب عليهم أن يتمسكوا
بذاتيتهم الشرقية الإسلامية ولما جانبان يتعادلان الجانب العقلي والجانب الروحي
وهما لا محالة متساويان متكاملان . ويربأ لفتيان العصر أن تغنى ذاتيتهم في
ذاتية فتیان الغرب وفي نظره أنها مادية مقفرة من الروحانية .

ومما نلاحظه على إقبال من غير ما جهد نبذله في الملاحظة أنه في خطابه

== صد کتاب آموزی از اهل هنر

خو شتر آن درسی کبری نظر

از دم باد سحر میرد چراغ

لاله زان باد سحر می دریاغ

(الفارسی)

إلى ولده جاويد لا يكثر من الأمر والذهي والترغيب والترهيب على ما عهدنا من شأن شعراء الفارسية ، كما أنه لا يرتب نصائحه في أبواب ، وقد يكون مورد هذا إلى تداعي أفسكاره تداعيا يفضي به إلى التفصيل والتمثيل ، فلا يورد الدعوة إلا مدعمة بدلائلها سواء أكان هذا الدليل حقيقيا أم خياليا ، ولا يكاد يلتفت إلى من يخاطبه بمصيحة يسديها دون أن يذكره بالدين ، ذلك أنه يرى الدين الوسيلة الفضلى إلى اصلاح ما فسدت من أمور الدنيا .

كما أن ما يقول ليس من الحديث المعاد كالجزء من الكذب والإبصار بالصبر مثلا وإذا ذكر ماسبق لغيره أن ذكره من دعوة إلى تقوى الله وتمسك بأهداب أهل الدين ، يورد ما يورد على نحو آخر ، كأن يوصي بتمييز التقى من الغى ولسكن رجل الدين عنده شبهة بالبرق والنداس في ظلمات وله الخلق كل الخلق في حل المشكلات وبذكره ولده بأنه يعيش في عصر غارق في الجسد وروحا ليس يدري ، وقطع الروح زهد سمر هذا الجسد .

وفي الأبيات الأواخر من منظومته يستعجب لابنه أن يعخذ من جلال الدين الرومي رفيق الطريق . وجلال الدين الرومي أشهر وأكبر شعراء التصوف عند الفرس . ولكن مقصده من هذا أن يتقى الله خير نفعائه ويكون دوما في مؤذاته ، ويعينه على بلوغ تلك الغاية أن يسترشد بمرشد ويسمع النصيح نصوح .

ويعان عن سنخه على ما يستخرج من مظاهر حضارة الغرب بإشارته إلى الرقص من طرف خفى ولا يدرك ذلك إلا من عرف أن المولوية وهم يريدو جلال الدين الرومي لهم رقصة رمزية يدورون فيها وهم يرفعون أذرعهم ويحملونها رمزا إلى معتقدتهم وهو أنه لا وجود في هذا الكون إلا لكائن

واحد هو الله جل وعز وهو أشبه شيء بالبحر الخضم والمخاوقات في هذا البحر أمواج في ارتفاع وانخفاض ، إلا أن هذه الأمواج لا تنفصل عن البحر^(١).

وكانما يزغ ولده ، عن الرقص على ما يفعل الأوربيون بقوله إن رقصة الجسم تدور بالتراب ، أما رقصة الروح فلها نجم السحاب ، وبها تنزوى لنا الأرض والسماء .

إن إقبالاً وهو بنصيح ولده جاوید يذكرنا أنه جلس عن أبيه مجلس التلمیذ في نشأته الأولى أسوة بما جرت به العادة في بيئته وعصره من تلقى الفتي العلم على يد أبيه أول ما يتلقاه ، غير أنه تغرب في طلب العلم من بعد وارتحل إلى أوروبا فعصل العلوم وقال الحظ الأوفى من أشقاتها إلى تجارب خاضها فعرف من حضارة الغرب كل محاسنها ومساوئها ، مما هيأ له أن ينصح عن أكيد بيعة وناضج تجربة فتي من فتيان جيله الحاضر ، وفي نصيحة أصداء مترددة لما اكتسب من معرفة بالواقع الحق .

لقد تردد إيصاؤه بالتمسك بالذاتية في نصائحه . ومرد ذلك إلى أنه أدرك أن الشعوب الإسلامية والشرقية التي أخذت بأسباب الحضارة الغربية ورزحت تحت وطأة المستعمر ، فقدت أو تكادت كل شعورها بالخاص من مقومات حضارتها أو ذاتيتها ، وكره لأهل الشرق أن يقلدوا أهل الغرب تقليداً ببغاويافى سطحياتهم ومادياتهم والردول من دادانهم ، وفي نظره أن ذلك يجر الشر والسوء عليهم بقدر ما يغض منهم ويخرج من كرامتهم ، كما أنهم بذلك

1. Monroe : Turkey and the Turks, p. 282 (London).

يقوهون أنهم يرتفعون إلى ما هو أعلى ، وواقع الحال أنهم يتحدرون إلى ما هو أدنى ، فذهلوا عن حتمية توقيف أسلافهم والاعتزاز بما ينبغي لهم أن يعتزوا به من متوارث تراثهم^(١) :

وجملة القول أن إقبالا في نصيحته لولده وأبناء جيله إنما يجمع معظم أصول حكمته والتي أراد بها أن تكون مذهباً يتمذهب به المسلمون حتى يغيروا مسلكهم الذي جر عليهم السوء في يومهم الحاضر ، رجاء أن يستقروا غداً جديداً سعيداً يصلح فيه أمرهم بفضل من اتباع دينهم وهو دين القيمة بجانبه الثمادان الروحي والمادي . وجعل منه أن يميز نصيحته بطابع تفرد به وهو يعبر في الآيات التي يجعلها خاتمة لها من عاطفة الأبوة وهو يقول :

بك يا « جاوید » لی روح تطیب
رقص روح منه إن نلت النصیب
لشرحت دين خير الأنبياء
وأطلت لك في قبري دعائي^(٢)

وقد نستزيد خيراً في تصورنا للنصيحة عند الفرس إذا ذيلنا كلامها عنها
ببيت قاله الشاعر حافظ الشيرازي في القرن السابع الهجري ، ضمن غزل من
روائعه المأثورة :

1. Saiyedain : Iqbal's Educational Philosophy, pp. 13, 23, 82.
(London 1965)

(٢) أي مراتكين جان ناشكيب

توا كراز رقص جان گيري نصيب

سردین مصطفی کویم ترا

مم بقیر اند روحا کویم ترا

(ألقى سمعك إلى نصحي يا من أنت روحى ، فالفتيان المسعودون ، على الروح يؤثرون نصيح الشيخ الحكيم العالم لهم وهو يسديه إليهم ^(١)) .

أما أدب النصيحة عند الترك ، فيسعدنا أن نقبين بأكورتته فى التركية الشرقية وفيها أوفى لهجتها الأويغورية التى تبين تركية العثمانيين . وفى تلك اللهجة الشرقية أدب إسلامى ازدهر فى القرن السادس الهجرى على الخصوص . وإن كان الأدب التركى الأويغورى غير داخل فى نطاق الأدب التركى العثمانى ، لأن أعلامه عاشوا فى بقاع حول مدينة كاشغر بعيدا عن أستانبول ومدن الأفاضول . وكانت لهجتهم خاصة بهم ، وهذا ما حجز بينهم وبين العثمانيين وكان هؤلاء وأولئك شرقيين وغربيين ، وإن جمع بينهم دينهم وثقافتهم وتأثرهم بالتراث الإسلامى فى شتى نواحيه .

ونحن لا نرى من خير فى التفاتنا إليهم كفيما نتزود ونستمد منهم فيما نحن بصدده .

فن أعلام الأدب التركى فى اللهجة الأويغورية يوسف خاص حاجب ، وله كتاب بعنوان (قوداتغو بليك) بمعنى العلم المسعد أو علم السعادة . والكتاب فى الأخلاق وسياسة الملك ، وبيان حق البرعية على من يرعاها ، وتمييز الفضيلة من الرذيلة وكل ما يجرى هذا المجرى من موضوعات فيها ما من الحاجة إلى بذل النصيح .

ومما يبين على تعرف قيمة هذا الكتاب ما ذكر يوسف خاص حاجب فى

(١) نصيحت گوشت کن جانا که از جان دوستر دارند
جوانان سعاد تمند تپدیر دانارا

مقدمته قائلا (إن هذا الكتاب أعجوبة الأعاجيب فقد زانته حكم الحكما، الصين واجتمعت كلمة أهل الذكر في الصين والتركستان وكل بلد من بلاد المشرق على أنه وحيد، نسجه فريد في بابه . وإن أقلام بلغاء الترك لتسكنو دونه ، ويمر أن تأتي بشيء مثله . وقد عرف في الصين بأدب الملوك وفي المشرق بزينة الأمراء وقال القرس إنه شاهفامة تركية ، كما قال غيرهم إنه فصائح الملوك وما شاء صاحب كتاب فليقل عن كتابه ، ولكن المستخلص من قول هذا المؤلف أنه كتاب في النصيحة وما فيه من حكمة وموعظة مأخوذة عن الصين ولكن حكمة الصين فيه ممزجة بحكمة الدين الحنيف وما اشعب عنها من أحكام وأصول وفروع .

كما أنه متداول بين الناس في قاصية الشرق وقاصية الغرب . أما إشارته إلى الترك فيستد منها أن الترك كانت لهم في بابه تأليف إلا أنها لم تبلغ مبلغه .

وبالذکر حقيق أن يوسف خاص حاجب ألف كتابه في ثمانية عشر شهرا، وبعد الكتاب التركي الأول الذي كان الحفظ فيه على اللغة التركية ويحوى ما نعرف منه أوضاع حياة الترك . وهو الكتاب الأول في أدب الترك بعد أن دخلوا في دين الله وفرغ مؤلفه من تأليفه عام ٤٦٢ هـ^(١) .

ولم يقع لنا هذا الكتاب المنظوم في نصه التركي ، كما أنه لا علم لنا باللهجة التي نظم بها . فاطلعنا عليه في ترجمته إلى الألمانية ، وعن تلك

(١) د . فتحى النكلاوى : بداية التأثير الإسلامى فى الأدب التركى ص ١٤

(بغداد : ١٩٨٠) .

الترجمة هذا النص الذي نقله إلى لغة الضاد^(١).

(العدالة والقانون للحاكم العاقل متمناه ، وأما حاكم عايمهما الملك أرساه
ملكه أيد ، وأيامه أسعد ، يا حاكما يريد خيرا لبلده مسس الرعاية بخلوص
نبة ، وإلا هوى عندك ملكك وهان شأنك ، طهر قلبك تملك من ناصبك
العداء ، عش في سلام وانعم بالوثام . الحاكم ملكه فقد . ان ركب الطريق
على غير قصد . إن شئت امدوك القمع فمكن حديد البصر مرهف السمع .
واعلم أن البناء بالعمل والهدم بالسكسل . خذ من السكسل حذوك ، وإذا
تراخيت فمذا يدفع عنك شر عدوك) .

وحقا يقول يوسف خاص حاجب في العدل وشأن عادل وعاقل الحكام،
والقول في هذا الصدد متعارف مألوف في نصائح الملوك ، غير أنه يضيف إليه
جديدا لا عهد لنا بمثله قبله عند سواه ممن ينصحون للملوك وما أكثرهم فقد
ذكر القانون وقرنه بالعدل ، وهو بذلك يذكرنا بما كان عهد قدماء الترك
في جوف آسيا ، فنحن نعلم من تاريخهم أنه كان لهم قوانين تسمى مجموعتها
(توره) وهي القوانين المدنية . وأخرى تسمى (ياسا) هي القوانين
الجنائية^(٢).

وكأنه يشير إلى وجوب أن يعمل الحاكم أو الملك بما ورد في الدستور
من أحكام لا يملك الحيطة عنها وإلا هلك عنه سلطانه وساءت عاقبته شأن
كل حاكم ظالم .

1. Vambery: Ugurische studen und das Kudartkubilik (Innsbruck.
1870).

(٢) د . حسين مجيب المصري : تاريخ الأدب التركي ، ص ٢٩ . القاهرة

أما زجره عن الكسل ، فيورد على الخاطر كلاما قاله أحد خواص الترك وهو يخطب الناس فاضحا لهم بقوله : (ان كان للصين ذهب وفضة وخر وحرير ، وفي النفوس شوق إلى التمتع بهذه الطيبات ، أعلخوا علم اليقين أن الرخاء مفسدة للتركي ومجلبة للشر عليه لأنه يورثه خورا في نفسه ويحبب إليه الكسل)

وجملة ما استبطن من هذا كله أن يوسف خاص حاجب في نصيحته تلك إنما يعبر عن مثل وقوم كانت مناط اهتمام في عصره وبيئته ، كما يعرض عليها حقائق عن تاريخهم ومعلومات عن أوضاع الحياة عند الترك في سالف دهرهم وفي بيئتهم الأسبوية التي بعدت عن الأناضول وعقدت الأواصر بينهم وبين أكثر من أمة كالصين والهند . وكان من الحقم أن تعكسهم ظاهرة التأثير والتأثر .

وفي هذا الكتاب المنظوم يورد صاحبه ذكر الدولة والمداة والقفاة وغيرها من المفاهيم وكلامها في صورة إنسان ويجري الكلام على السنة هذه الشخصيات ويبين الصلات بين الحاكم والمحكوم ، ويتصدى اتبيان الحقوق والواجبات (١)

أما النصيحة في الشعر التركي العثماني فبدء كلامها بها يذكر شاعر هاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر للميلادى . في الأناضول وهو الشاعر التركي يونس امره ، وهو درويش له شعر صوفي رائق يعد بحق أروع روائع الشعر الصوفي الشعبي في التركية ، وإليه منظومة تعرف برسالة النصيحة نظمها

1. Agah Siri : Turk Edebiyat Tarihi Dersleri, Tanzimata Kadar. S. 46 (Istanbul 1939).

عام ١٣٠٧ للميلاد . وهي في النظم الشعرى المعروف بالثنوى أو المزدوج .
وتقع في قرابة خمسمائة وثلاثة وسبعين بيتاً ، ويتضمن النصائح فيها ذكراً
للروح والنفس والغضب والقناعة والصبر والعقل^(١) .

ومن أسف أن سبيلنا إلى الإطلاع عليها مقطوع ، ونحن لا نجد إلا أمثلة
قليلة منها في بعض الكتب ، وتتضمن نصاً مفثوراً كذلك . وهذه الرسالة
تبدأ بثلاثة عشر بيتاً يتناولها قسم منشور ، بعده بداية الرسالة . ولها عفاوين
وكل عنوان يحمل كلمة قصة مثل قصة الروح والنفس وقصة القناعة ، وقصة
الغضب وقصة العقل^(٢) .

ولنلق المثال من نصائح يونس امره بقوله في العقل :

(تعال اذن نصحا أحمضك ، إن اختيارك العقل فيه الخير والسعد لك .
إن سراجك يغير ويبدد الديجور ، يحرق نفسه ويفتح لنا باباً من نور^(٣)) .

ولقول شاعر صوفي في الإشادة بالعقل أن يقع منا موقع الغواية في الوهلة
الأولى ، وما ذاك إلا أن مصدر المعرفة عند المتصوفة هو القلب وما يعوج به
من عشق . ولسكن يونس امره يبدو ميالاً إلى التعمد والتجريب القول في

1. Taymurtas : Yunus Emre Divani, S. 228 (Istanbul 1971).

2. Abdalbaki Golpinarli : Junus Emre Ve Tasavvuf S. 121 (Istanbul 1961).

(٣) گل امدی ایديک یرقاج نصیحت

بوعقلی کزیدن سکا ایوسخت

چراغی یاقیجی قرانی قاچار

اوز کویبور بزه نور بابک آچر

أكثر من غرض كقوله في الغضب مثلاً ، وهو خارج عن أحوال الصوفية ومقاماتهم . وإن لم يفتنا الالتفات إلى أنه في تشبيهه للعقل بالمصباح ، جعله يحترق بإحراق نفسه كما يحترق بفار العشق الإلهي ليغمره نور فوق نور ، ويرشد غيره وكأنه مصباح مغير لمن يعمهون في الظلمات .

وبعد ذلك يذكر الشاعر يحيى بك ، وهو ألباني النسب ، قدم أستاقبول وانخرط في سلك الجيش العثماني ، وبعد من أرباب السيف والقلم لأنه شاعر مجيد وله خمس منظومات يوسف وزليخا وكنجيدة راز أي خزانة السر وگلشن انوار أي روضة الأنوار وشاه وگدا أي الملك والشجاذ وأصول فامة أو كتاب النصيحة وكانت وفاته عام ١٥٨٢ ميلادية^(١) .

ومناط اهتمامنا هو كتاب النصائح الذي له عنوان آخر هو نصيحة يحيى ، وهذا الكتاب هو ثاني كتبه الخمسة وقد رتبته على اثني عشر مقاما وسبع شعب . وجعل موضوعات مقاماته تلك في العدالة والظلم والعزلة وعلامة الولاية والاستقامة والصمت والقول الحكيم والشجاعة والمحبة والأسرة وخور الهمة وسوء الخلق وحسنه^(٢) .

وكتابه هذا منظوم يقع في قرابة اثنين وسبعين وألف بيت من بحر المتقارب . وجرى فيه على مهبود الشعراء في التمهيد لكتبتهم بالتوحيد والمناجاة ونعت الرسول صلى الله عليه وسلم ومعرجه . ثم مدح سلطان عصره سليمان القانوني وأورد سبب إخراج كتابه فقال إنه كان ممسكا ذات صبح بقله

(١) معلم ناجي : اسامي . ص ٣٤٤ (استامبول ١٣٠٧) .

2. Koca Türk, Türk Edebiyat : Tarihi, S. 362 (Ankara 1964).

فسمع لقلمه ضريرا فاتجه إلى الله وهو إليه فقير ، وكانت حكاية صرير القلم قوله له امض وادع طرائد أهل الهوى أن يحط عنك خطاياك فامتثل أمر الله فاعلمك قد سهوت عن ذكر ربك . لازم أملك الدنيا ولا تصعدن إلى العلا كأنك دخان . وقر كالماء في الوحل . وما ضربوا لم يهلك جهول ، خاصة أن السلطان الفضيل منه لأهل العرفان في توقيير وتقدير . فاعكف على تأليف هذا الكتاب ، فما أشبهه بالعنقاء . إنها معروفة الاسم ولكن ليس لها من وجود . ويمكن لك ذكرى في افواه الدنيا . وايفثر الجوهر من لسان إلى لسان . ثم يقول إن القلم قال له أمل أن يطلع على كتابك هذا سلطان الدنيا ويوفيك حقتك من تقدير . ويذكر أنه صدع بما أمر به القلم^(١)

نجدد الإشارة إلى أن يحيى بك اختار لمظومته في النصيحة عنوانا هو كلمة لها عند المتصوفة مدرك اصطلاحى خاص ، وهذا ماخام عليها طالبا يميزها بإكسابها مدلولاً يسمو بمعناها .

فأصل الأصول في لسان أهل المعنى أى المتصوفة بمعنى الهداية . والأصول بمعنى الدين كالتموحيد والمعرفة والإيمان واليقين والصدق والإخلاص . ويقول أحد المتصوفة إن ظاهر الأصول هو النطق بالشهادة وباطنه تحقيق المعرفة . وظاهر تلك الفروع هو المعاملات وباطنه تصحيح النية ، ومن الملتزم أن يتقلازم الظاهر والباطن ولا يقام أحدهما بدون الآخر^(٢)

(١) يحيى بك : أصولنا مه ورقة ١٩ ، ٢٠) مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة

رقم ١٨٧ ت

(٢) د. سيد جعفر سجادی : فرهنگ لغات واصطلاحات عرفانی ص ٤٧ (تهران

١٣٥٤) .

ومن ثم نجد أن يحيى بك قصد الهداية بفصائحه على مفهوم التصوف ، كما
تقرن تلك الهداية بما يرشد إليه الدين ويوصي به على وجه العموم .

ومنهجه في كتابه هذا هو أن يورد عنوان المقام ويعقب على العنوان بما
يفسره ويتجاوز ذلك إلى التعريف به لبيان الغرض من قوله فيه ، وذلك في
عبارات معدودات مثال قوله في تفسير مقام العدل وهو أول مقامات كتابه
إن إيصال الأئمة بالعدل هو طريق السعادة لهم وفوز الرشاد . وقوله في عنوان
المقام الثانی وهو في الظلم ، إن ظلمة الظالم إنم مسبب للذلة موجب للنسكبة
وعاقبته اللامة والقدامة ، وفي المقام الثالث الخاص بالعزلة بقوله إن العزلة
دافع لبلاء الكثرة ومانع للخطأ في الطاعة ، وهي ثورة الصلاح وشعب
الفلاح .

وهو يفسر العناوين على هذا النحو ، إلا أن المخطوطة التي بين يدينا لم
يورد ناسخها إلا تعريفات لأربعة مقامات وأغفل ذكر ماورد متعلقا ببقای
العناوين ، وترك تبليغها يدل على أنه لم يكتب تلك التفسير وأنها لا بد
موجودة .

ومثل هذا من صنيع يحيى بك في تفسير عناوين كتابه يجعل من كل
عنوان كلاما في الحسنة قائما بذاته ، وهذا ما يميزه من كل ما وقعنا عليه من
كتب النصيحة ولا غرو فمعلوم عن يحيى بك أنه كان يذهب بنفسه ويكره
أن يكون مقلدا لغيره ، وقد أعلن عن هذا صراحة في عامة شعره قائلا إنه
لا يأكل حلوى الموتى وليس دلالا لمتاع شعراء الفرس مبيفا بذلك عن قدرته
على الخلق والإبداع بعف عن التقليد ويستدرك من الاتباع .

وهذا من مذهبه ملحوظ في كتابه ، فهو يبدأ بالنصح ثم يورد من

القصص ما يتضمن مصداقا لما أسدى من نصيحة . وقصصه مستمدة من التراث الإسلامي عامة كقصص وتواريخ العرب والفرس والترك ، كما أن منها ما هو من تجارب خاصة . وهو في ذلك يخالف سعدى الشيرازى مثلاً في كتابه (گداستان) الذى يورد القصة في أول الكلام ثم تلوها نصائحه . كما أننا لا نرى مثل صفيه في كتاب النصيحة لسعدى ولا لفريد الدين العطار . وما يفرد به يحيى بك في كتابه هذا ، أنه يرد بيتاً من الشعر عقب ما أسدى من نصيح . وهو الذى يقول فيه :

(لا حاجة بجدال ولا لزوم لجدل ، بكتاب الأصول يكون العمل ^(١)) .

وحسناً صنع يحيى بك بتريد هذا البيت بعد ما أسدى من نصيح ، لأنه بذلك يضى على كتابه صفة كتاب في النصيحة بكل ما تتسع له الكلمة من معنى ، إلا أنه يلزم من يتجه إليه بخطابه أن يأخذ منه ويبنى عنه دون ما اعتراض أو تساؤل حتى ولو كان استفساراً وإيضاحاً ، من خشية أن يفضى الأمر إلى تظنن أو تشكك ، وباطالما ضاعت الحقيقة بين ظن وبقين .

إن يحيى بك من رجال الجيش المغانى ، وقد عرفنا عنه ذهابه بنفسه ورغبته في استعماله على غيره واستنثاره بالفضل لعقريته التى لا قبل لها ولا بعد ، وباع في ذلك كل مبلغ حتى تهكم بمن سبقوه وغش من قدر من امتلأت طباق الأرض بصيتهم البعيد ، وما هو ذا حتى في نصحه يشبه قائداً في جفده مرهوب الصولة مسموع القولة ، لا يرتضى من يلقى إليه السمع إلا الخضوع والخفوع .

(١) أنه لازم جدال وأنه حاجت جدل

وفي المقام الثاني من كتابه تحت عنوان [الشجاعة] يكشف النقاب عن روحه العسكرية الدافقة فيمتدح الفجدة ويصفها بكل جميل ، ويفضل منها في معتقده اقامة المجد ورفع الذكر وتمكين السلطان في الأرض ، لأنه يبحث عليهما ويرى من العجز أن يكون المرء مستكيناً خائراً العزم ضعيف الهمة ، وعقده أن اكساب الدربة على خوض الغمرات خير ما به التريب وتسوية النفس .

[من كان له في الأرض الملك والسلطان ، لا يفادره حامل سيف من الشجعان . أيما امرئ لم تختبر فجدة وشجاعته لا ترفع بين الغزاة رقبته إن الجواد عن العدو إذا عجز ونكل ، أولى به أن يعط عنه ما حمل . بالحرب الغرير خبيراً يترك ، وفي المثل من رأى الكثير كثيراً يدرك . إن أظهرت أهول الحرب إباء ، اقرأ التواريخ ولا تضع عمرك هباءً ^(١)] .

ثم يتصدى لوصف ما ينبغي أن يكون عليه المحارب من صفات وطباع ، فيشترط أن يستوفي التجربة في القتال من قبل وأن يكون رابط الجأش

(١) دلاور لقينله طوتن عالمي

ياتندن كيدر رمز قايچ آدمي

بهادر لقي او لمسة امتحان

إني أيله حاكم غازيان

آئين قوشمة أولين قدرتي

آرادن كوتورسون همان ثقاتي

سفر خام اولي مردی پخته قلور

مثلدر بوتم چوق كورن چوق بلو

سفر زحمتندن ايدرسك ابا

تواريخ اوق قلله عمرك هبا

لا تنزعزع الهزاهز ولا تزله الشدائد . ويحذر من الخروج للقتال مع رعديد
منخوب القلب لأنه يثبط الهمة في الجيش ثم بأسف كل الأسف لمن لا يصلح
له الحال من العوام ، لأنه سوف يظل جهولا لا تجربة له ، فهو لا يقرأ ولا
يسمع ويحفض على عدم الجدل مع العاجز عن تمييز ما فيه نفعه وما فيه ضرره
مستقيماً من اصلاح عوجه ، ويرى أن نصحه صرخة في واد ونقطة في رماد .
فيحیی بك يخرج من معنى إلى معنى ويستطرد في كلامه إلا أن
استطراذه لا يبرح به عما هو فيه . وإن الفكرة تقوده إلى أخرى . فكلامه
فيما نكاد نسميه تربية عسكرية يبلغ به القول في حكمة لها الشمول
والعموم .

ويريد شاعرنا ليدعم نصحه أو دعواه ببرهان قاطع يقطع الشك باليقين ،
فيقيم على دليله في واقع ما جرى له مع السلطان اتقانوني الذي خرج معه للحرب
الجر ، ويتعرض بالوصف تفصيلاً لمركة انتشبت بين العثمانيين المجاهدين
ويحثهم على أن يكونوا المستشهدين في قتال أعداء الدين . وشعره في هذا
الغرض كثير البديع ، وما كان يسمه إلا أن يفسر الحقيقة بالمجاز .

ويجفع إلى المبالغة رغبة في التعميم والتفخيم ، وما بعرضه من صور
بيناية تذكرنا بالشاعر الفارسي فردوسي وهو يصف البطل رستم في قتاله مع
الترك ، فكلا الشاعرين يرفع من عجاج المركة أرضاً فوق الأرض ويمجى
من الدماء بحراً غير البحر ولكفنا بتجاوزنا مثل هذا المجاز ، ألفيناه بورد
ذكرالما وقع لاسلطان في حومة الوغى وما ترتب عليه من كلامه ، كأنه
شاهد على ما وقع بأم عينه . وليس يخاف أنه لما يلمس بذلك الدليل الأول على
ما يريد به اقناعاً بعد أن كان آمراً ناصحاً . وبذلك يثبت محیی بك منطقته
مع نفسه ، أي أنه يدعى ثم يأتي بالبيضة .

وهذا نلتفت ثانية إلى سعدى الشيرازى الذى أورد النصيب بعد التمهيد له
بمقدمة . ترى أن يحى بك كان أعظم توفيقا فى اختيار عنوان كتابه لأن
عنوانه ناطق عن فحواه فهو كتاب الهداية أو النصائح . على حين لا يدرك
موضوع الكتاب من العنوان الذى اختاره سعدى لكتابته القارى (كاستان)
بمعنى حديقة الورد .

ويحى بك يورد حقائق التاريخ فعرض لوصف معارك خاض فحارها
السلطان سليم الأول فى مصر كما سبق أن عرض لوصف حروب السلطان
سليمان القانونى فى المجر . وهو يذكر الأبطال المفاويز بأسمائهم وذلك يؤكد
الحقيقة التاريخية ، كما أنه يشير إلى الجهاد والاستشهاد ويقتصر على الأخذ
من تاريخ سليم وسليمان وقد عايشهما ، ونظم ما نظم من مدائح متفخفا
بما لهما من مناقب ومحامد فى الحرب والسلام على حد سواء .

وتقدير المقام الثالث فى كتاب يحى بك وعنوانه قضاء العزلة مانع
لبلاء السكرة ومانع لأخطاء الطاعة هو باعث الفلاح والصلاح ، ويبدأ
بقوله :

(من لم يعزل ويعتكف ، لم يرتفع برأسه كالآلف . ومن مثل كاف
لنفسه اعتكافا شاء ، أضجى مثله كمثل الشمس فى الصفاء . وإيكن لك فى
ركن مقر ، حتى يجعلك عين النور رب غفر . حذار من حلقة أهل الهوى
تجمدك ، حتى لا تكون الاعمدة طوقا لك . انتبهذ جانبا كالهلال .
وأطلب من الشمس السكمال . ليس للأراذل من خاق كريم ، وصحبتهم هى
العذاب القيم ^(١)) .

(١) شو آدم كه قمنانشين اوليه

الف كى بالانشين اوليه =

وهذا القدر من قول يحى بك يستعطن منه أنه لا يقصد بالعزلة ما يسبق إلى الفهم من معناها الذي نعده ، كما يذكرنا بأن لها مدلولاً بعيداً كل البعد عن معناها القريب الذي ندركه من مثل قول القائل إن العزلة والوحدة خير من جليس السوء . فـكونها خيراً من ذلك السوء دليل على أنها الخير البحت على نحو ما نفهم من قول من يقول إن السيف أحى من الصا . فلم يبق إلا أن يكون المقصود منها منعاً عند المتصوفة خاصة أنه ذكر الوحدة مقرونة بالكثرة في عنوان كلامه عنها ، وإن كان ذكره لها في البيت الأخير يجعل معناها في شمول .

فجد العزلة في لسان أهل التصوف وهي الوحدة والخلوة كذلك ، هو اختيار الصوفي الانزواء رغبة منه في تقييد حواسه الظاهرة وتعطيلها على الدحو الذي يتاح به ارتفاع الحجاب عن الروح وبالتالي تبعد السبيل إلى مشاهدة جمال المولى جلا وعلا . وهي عندهم على أكثر من نوع ، فالسالكون وهم الصوفية في طور الفشاة عزلتهم بأجسادهم ، والعارفون عزلتهم بعقولهم وعقلهم ، ومنهم من يوصى بإحصاء الباب دون الوري ، وملازمة الجلوس في

= شوكم اعتسكافه كيره همچو كاف

أولوز كون كبی کوکلی مرآت صاف

كوزك كيبلى بر كونه ده قل حضور

سنى عين نور ايده تا كم غفور

متن حلقه بزم اهل هوا

أولوز مغنیده طوق لعنت سکا

بولتمز ارازده خلق کریم

أولور ضحیق هپ عذاب الیم

(الفارسی)

ركن الدار على الدوام ، ويأمر بإراحة القدم من غبار الدخول والخروج والغدو والرواح ، والفم من كلام ليس تحته طائل ، والعزلة خير من الصحبة . والعزلة في المنهج يقبض للسالك أن يلزم مراعاتها حتى لا معدى عنه (هـ) ، لأنه بتلك العزلة يصل إلى مقام التوحيد ، والتوحيد أصل الدين والغاية التي يقف على إليها بالعبادات والرياضات والمجاهدات .

ولكن يحس بك يجري على عادته في توأيد فكرة من فكرة والخروج من معنى إلى معنى ، وقد يجد السبيل إلى ذلك في كلمة تتضمن معنيين . فها هو ذا يستعمل من كلمة (وحده) وهي العزلة والخلوة والانزواء على المعنى اللغوي والصوفي الاصطلاحي ، مفهومين صوفيين آخر يشير إليه إشارة لائحة في عنوان المقام ثم يورد قصة يمثل بها لما يعرف عند المتصوفة بالجزء والكل أو الوحدة والكثرة .

فمقدم أن الوجود ينقص عن موجد هو الله تعالى ، وكل موجود كل جزء من الوجود في وقت مما . واليقين جزء مضاف وهو زائد عن الكل تلك الكثرة بالإضافة تبدى الحقيقة الواحدة ولكن في صور الكثرة ، كما أن وحدة واتحاد الموجودات باعتبار الوجود الواحد المطلق وقد ظهر الوجود الكلي من الكثرة . والموجودات كلها مظهر لتلك الحقيقة والوجود الكلي مسير وحدة الجزء . والموجودات متعادة لواجب الوجود وفي هذا يقول القائل :

فقد صار عين الكل فردا لذاته

وإن دخلت أفراد تحت عدة

لك السكل بامن لا سواه لمن رأى
سواك فرؤيا ذاك من أحوليس
نظرت فلم أبصر سوى محض وحدة
بغير شريك قد تغطت بكثرة^(١)

أما مجمل ما يروى يحكى بك من قصة ، فأن شيعنا من أهل اليقين ترك
الكثرة واستحب عليها الوحدة ، وأضحى بذلك أشبه شيء بالقطعة أضيفت
إلى العدد فلا قيمة لها ولا أثر في زيادة ولا نقصان ولا يشعر من أحد لها
بوجود ، وأفضى به الأمر إلى أن أصبح شبه حرف الدال من خشوع وخضوع
وركوع ، وقد نبش وأعتزل الخلائق وقطع ما بينه وبين الناس من علائق .
فقال له بعضهم في هذا بعد أن رق له من ضنى لحق به من إفراطه في العبادة
وشبهه على نفسه في الزهادة . وشبهه في عزلته وانقطاعه بشاة انقطعت عن القطيع
فتمرضت لفتكة الذئب بها ، كان من رد هذا الزاهد المعتزل قوله في وصف
حاله إن الثمرة تحلولى وتفيض بما يلد طعاما طالما بقيت في عزلتها بشجرتها ،
أما إذا قطفت وآكلت فاختلطت بأحشاء آكلها أصبحت قدرا ووضرا .
فلا ينبغي الاختلاط بالبشر فالعوام شر ووبال ، أما المعتزل المعتكف فهو
يقطع بوحدة الأسباب بيده وبين كثرة الأنام .

فيحكي بك يسوق الخبر أو القصة هذا المساق وان لم يخبرنا اليقين ، فلا
يسعنا الجزم بحدوث ما حدث في الواقع . وإن احتمل الأمر الحقيقة والخيال
جميعا . وها هوذا يجد نفسه في ضرورة الشرح والتثيل لما أورد من إشارة

(١) د . حسين مجيب المصرى : روضة الاسرار لمحمد إقبال ص ١١٩ - ١٢٠
(القاهرة ١٩٧٧) .

في عنوان هذا الفصل الذي أجرى فيه ذكر العزلة ونصح لمن يطلب إليه أن يعتزل عن الداس وتجدر الإشارة إلى أن الشاعر يبدو متودا بنوعية ثقافته الإسلامية والتصوف يشكل العنصر الأهم منها ، ولو عرق تأثره بالتصوف لكان كلامه في العزلة من قبيل المعاد ، غير أنه جمع بين الحسنيين أي بين ما يقال للعوام ومالا يدركه إلا الخواص . ونحن لا نعلم في تخيله وتمثيله المعتزل عن الداس والمعتاط بهم بالثمرة في شجرتها ثم في بطون أكلتها ، عرق خيال وكل شاعر صاحب مشيئة في استملاحه واستقباحه ، ولما كان الحكم والتذوق لنا ، وليس من انصاف الحق قولنا إن تصوير يحيى بك لمآل الثمرة اليانعة في الأحشاء له مساع في ذوقنا الأدبي .

ويحيى بك لا بد مذكرونا بشاعر توكي قدیم آخر هو ثاني المتوفى في أوائل القرن الثامن عشر ، والترك يغربون المثل به في البلاغة واللسن وإذا أريد وصف توكي بالفصاحة شبه به . وقد تخالفت الآراء في جودة شعره مما قد يدرك منه أن شهرته أعظم من حقيقة ونال بيمين الطالع أكثر مما قال بالكفاءة .

فن أدباء الترك من قال إن له أشعارا لاشك في جودتها وروعيتها ، ولما كن من قرأ ديوانه من فاتمته إلى خاتمته ، حكم بأن شعره لا يخلوا خلوا تماما من التعقيد والركه^(١) .

وفي رأي آخر أن الخيال والحس لا يشكلان العنصر الأهم في شعره ، ولكنه مخلص الفكر ولافسكاره طابع فلسفي جلي ، ولا عليم لنا بشاعر

(١) نامق كمال : تخريب خرابات ص ٨٠ و ٧٩ (قسطنطينية ١٢٠٤)

تركى عن أهل زمانه كتابى ، لا باغ أحد مبلغه فى تصويره للقيم والمثل (١)

وهذا الرأى الأخير مفاط اهتمام عهدنا ، وماذا لك إلا لأنه يوزع على الأخص فى الشعر التعليمى وهو الشعر الذى تكون الدعوة فيه إلى الخير والزرع عن الشر بإسداء النصيح على الأغلب ، لأن مجرد الصالح والبطال دون أمر ونهى وترغيب وترهيب يباعد بين ما يقال فى هذا الصدد عن أن يكون تعليميا ، ويقربه إلى أن يكون عظة وذكرة لمن يتعظ ويعتبر ، وبذلك يبدو الشعر التعليمى أوضح ما يبدو فى النصيح .

ولنا بى منظومة عفوئها (خيرية) جعل لها هذا العنوان لأنه أهداه إلى ولده أبى الخير ، وهذا فلامح وجه شبه بينه وبين إقبال الذى سنى كتابا له (جاويد نامه) لأنه أهداه إلى ولده جاويد ، وإن كانت منظومة نأبى أدخل من كتاب إقبال فى شعر النصيحة ، لأن النصيحة فى كتاب إقبال تسكاد تفحص فى الفصل الأخير منه .

وخيرية نأبى عظيمة الأهمية من الناحية التاريخية والأدبية جميعا ، لأن الشاعر يتصدى فيها لذكر أخلاق القوم فى عصره ويثبته ليستحسن ويستحسن ويهدى بالنصح إلى الطوب كما يصرف عن الخبيث وعليه فالنظرة فى منظومته الإمامة مستوعبة لمجتمع التركى فى أخص ملاحظه ، ومدد لمؤرخ بطلب ذخرا من حقائق يدب بها السواد فى بياض صفحاته ، ويقوم الدليل على ما نذهب إليه حين نذكر أن خيرية نأبى من كتب التراث التركى التالفة التى نقلت إلى لغة أوروبية ، فقد نقلها إلى الفرنسية دو كورتاى عام ١٨٥٧ ونلاحظ شيئا

1. Agah Sirri : Nabi'nin surnamesi S. 17 (Istanbul 1944)

بين صديقه وصديق دوساسى الذى أسلفنا الإشارة إلى نقله بئد فامه لفريد الدين
الطار إلى الفرنسية ، وليس بين الترجمتين بعيد زمان .

نظم نابى منظومته وأهداها إلى ولده أبى الخير وهو صبي لما يبلغ
العاشر من سنه ، وملحوظ على الشاعر أنه كان يأخذ بالرأى القائل بأن
لكل مقام مقالا ، لأنه عرف أنه معلم ناصح يتجه بخطابه إلى ولده أو من
كولده بالنصح والإرشاد ، فاستوجب أن يخاطبه على قدر عقله ، ولم يزحم
كلامه بالبديع ، بل أثر أن تكون عبارته مستقيمة معناها فى ظاهر ألفاظها ،
على فقيض شأنه فى أشعاره الأخرى التى لوحظ فى بعضها تعقيد عد من
معايها .

وخيرة تعد على الحقيقة للؤلأ فى أدب الديوان ، وهى منظومة
فى النمط الشعرى المعروف بالثنوى ، وفيها نزعة تعليمية اجتماعية ، وكتاب
فى النصائح ، وتذكرنا بكتاب قودانغو بليك ليوسف خاص حاجب . ولقد
نظمها نابى وهو فى حلب عام ١٧٠٧ م وأهداها إلى ابنه أبى الخير محمد
وهو صبي . وتلك المنظومة توضح له واسل شاب مسلكه التربوى
والخلقى فى الحياة ، والمنظومة نفعة حكمة ، كما تنطق فى صراحة ووضوح عن
تعاليم الإسلام فى نظر الترك .

ومما ورد فيها وصايا للعالم تحضه على توفير الرخاء للزعية ، وتردعه
عن فعلها بما يسوءها ، ويقضل ما تضمنت تلك المنظومة من حكم ومواعظ
وهداية تبصرة بمواجهة الحياة على الفعوالأمور به والمنهى عنه من قبل الدين
الحنيف والخلق القويم والمقل الحنيف . اتسعت الشهرة لفانى بأنه ذلك

الشيخ المبارك والإنسان الكامل ، وتأسيسا على هذا ، درست هذه المنظومة في المدارس إلى ما بعد فترة التنظيمات^(١) .

ونابى في حظه على الفضائل وصدده عن الرذائل يريد بولده ويريد منه ، ويرتب نصائحه على أبواب ، وما يطرق من غرض يتفاوت سلبا وإيجابا ، وما يندرج تحت العناوين منه مطروق من قبل مسبوق إليه في غيره من كتب أو منظومات النصح والوعظ كأن يقول ما يقول في الإحسان والصبر والجهود والبخل والرياء فهذا ونحوه متوقع من كل من يصر أحدا مواقع الرشد ، وارتأى له رأى الصواب ولم يدخر عنه نصحا يدفعه في المعاش والمعاد . فكل أو جل ما قيل في هذا الصدد ان يكون إلا كلاما معادا موددا على ألسن الفاضلين ، وهم سيما القدماء منهم مجتمعون في الأعم على معان تقاربت ، وإن تباعدوا في تنبيء ففى كيفية العرض أو نوعية التمثيل . أما شاعرنا الفصيح فمخرج في بعض مواضع من كتابه عن ذلك المعارف المؤلف كيما ينفى على نصائحه خصوصية ومحلية يخرج منها يعلم ما لم تعلم .

ولكن نابى يبدوا منفردا عن غيره من الفاضلين حين يقف من ولده موقف المعلم الذى يحدد لمن يجلس معه مجلس التلميذ منهجا يلتزم به ، وبذلك يخرج بكلامه عن الهداية والوعظ والتهديب والتربيب إلى العلم والأدب ، فهو يوصى أبا الخير بقراءة شاعرين من شعراء الترك استفاضت لهما الشهرة في الأفاق ، على أن ينظر في شعرهما ضرورة ثقافية لأغنية عنها لفتى من الترك يحصل العلم والأدب ويرمى تخصيله على أساس ركن لا يقوم إلا به . وهذا ما ينبجلى به الطابع المحلى الخاص لكلامه وماله من وجود في كلام غيره .

1. Ahmet Kabaklı : Türk Edebiyatı S. 383, C 2 (İstanbul 1978).

لقد رغب إليه أن ينظر في شعر باقى . أما باقى فهو شاعر السلطان سليمان
القانونى الملقب بشيخ الشعراء ، وهو الذى يقول عن نفسه إن شعراء الترك
إنما عرفوا الغزل بعد أن تغزل فى عين ظهى يهواه ، كما يقول إنه ملك
الكلام فى زمانه بما نظم من قصائد وغزليات

كما أبدى رأى فى شاعريته من علماء العرب من قال إن حافظ
الشيرازى وجد منافسا له فى سلمان ساوجى ، وساجل البهقرى وأبو تمام
أبا الطيب المقفى ، إلا أن باقى لم ينافس ولم يساجل^(١)

وقال عالم آخر من علماء الغرب إن العثمانيين يلقبون باقى بالخان
والخاقان لروعة أسلوبه^(٢)

كما أن باقى رثى السلطان سليمان القانونى بمروثة بعدها بعضهم أروع
المراثى .

أما الشاعر الآخر الذى أوصى نأبى ولده بقراءته فهو نفعى المشهود له
بأنه أشعر شعراء الترك الذين قصدوا القصائد وله المدايح الطنانة فى السلطان
مراد الرابع والوزراء والعظماء ، كما كان وصافا للغيل ، إلى كونه هجاء
خبيث اللسان له مجموعة من شعره فى الهجاء عنوانها (سهام قضا) وهو
أهجن شعراء الترك ولنا أن نسميه جطيفة الترك .

وكان مضطرا إلى هجاء بعض أولى الأمر من عظماء زمانه لما ساء من
أفعالهم ، أما ما بينه وبين الشعراء من هجاء فهو ما يسمى بملاعبة الشعراء^(٣) .

1. Von Hammer - Baki's Diwan, S. 3 (Wien)

2. Menzel : Die türkische literature S. 289, Die Orientalischen Literaturen
(Berlin 1925).

(٣) أبو الضيا توفيق . نفعى ص ١٩ و ٢٠ (استانبول)

وهذا كاف حق السكفاية في تعرف باعث فابى على اختيار هذين
الشاعرين لينظر ابنة في شعرهما ، فقد أحسن اختيار شاعرين من أشعر شعراء
الترك من ينظر في شعرهما أحاط بالشعر التركي في شتى فنونه وأغراضه ،
وكأنما وضع لولده منهجاً جامعاً مانعاً وإني بالافرض ، يسكاد يستغنى به عن
منهج تعليمي سواه .

وفي باب من (خيرية) عنوانه (حسن الكلام المنظوم) ينصح لابنه
أن ينظر في شعر العرب وعلمومهم فيقول :

(يا لكثرة أشعار العرب ، إن لها المصدر في دمشق وحلب . لا نقل إليها
من الأوزان مجردة ، إن لها أوزاناً على حدة . تعمر بالرقص من معان حسان
وتشبه المشعل اللامع في إلقاء الشرر بالأسماع . يا كم بها من مطرب معجب ،
يجلو مرآة القلب وكم من هوى شريفة مصطفوبة ، ومدائح للمعجزات النبوية .
كل منها ماس ثمين ، ودر موضوع . أنعم في تلك الأشعار نظرك . وأبذل
في تدبرها جهدك . لا يصلح الأمر إلا بالعربية ، ولن تكفى وحدها الفارسية .
وفي لغة الضاد شق العاوم ، والعلم بدونها غير مفهوم ^(١)) .

(١) شعري چوقدر شعراى عربك

أوده مايه سى شام وحليده

ديده ايتانه ناموزوندر

آنك اوزانلرى ديگر كوندر

نبيجه معنالى وار رقص آور

مشغل آسادو كرت اسماعه شرر

إن نأبى بما ذكر ببصرنا بمثل هذا من قوله ويصدقنا الخبر عن ثقافة
أهل الأدب من الترك في سالف الزمان ، بل ويدلى برأيه فيما ينبغي أن
يكون عليه المتأدب .

فن المعلوم في جزم و يقين ، أن الأدب التركي انبثق في الوجود في ظل
الأدب الفارسي فتأثر بهذا الأدب شكلا ومضمونا وكانت الفارسية عند بلقاء
الترك لغة الأدب العالى ، واللغة التي لا غنى للمتأدب عن الإلمام بها والإطلاع
على آدابها ، وكان من توفر الترك على تحصيل الفارسية والنظر في آدابها
أن اتقنوها أيما إتقان حتى نظم بعض شعرائهم فيها أشعارا جياذا ومنهم من
له منظومات ودواوين فيها . أما العربية فكانت في نظرم لغة القرآن
الكریم والدين الحنيف وشق العلوم ، فخلصوها إلى جانب الفارسية وكان .

وارايخنده نبچه اشعار كبار
که قومز آيينه دلده غبار
نبچه بيك نعت شريف نبوى
مدحت معجزه مصطفى
هربرى قطعه الناس اثمين
هربرى گراتقدر منين
انتسابه جالش اول اشعاره
آره معنا سنى فهمه چاره
عربى ييليجك ايش بتمز
فارسى عارفه تنهايتمز
عربى آيله ولور جمله علوم
علم اولور بى عربى مفهوم

بليغ الترك وعالمهم يحدق ثلثاها هي التركية والفارسية والعربية . إلا أن الترك لم يولوا لغة العرب وأدبها ما أولوا لغة الفرس وأدبها من فضل عناية ، ولا فسكاد تعرف من شعرائهم من نظم في العربية شعرا يماثل في جودته ما نظم من شعر في الفارسية . وإن أخرج بعضهم فيها كتب علم .

فكانما نأبى بما نصح به لولده يأنبنا بجديد من رأى في وجوب الإحاطة علما بلغة العرب والفنر فيما فاضت به قرائع العرب من روائع الشعر وكأنه في ذكره لشعر العرب ينبرى للدفاع عن الشعر العربي بما يشعر بأن بين الترك من هون من شأفه وجعد ما لشعراء العرب من فضل عن علم أو عن جهل . كما ذكرنا بثقافة التركي الإسلامية التي يشكل الدين الجانب الأهم منها . وذلك بإشارته إلى المدائح النبوية في العربية . وما يلحظ أن نأبى قال ما قال عن بيعة وتجربة فقد نظم (خبرية) وهو في مدينة حلب ، ومن عاش بين ظهراى العرب شاهد صدق على ما هو خاص بهم منسوب إليهم ، وهذا ما يجعل من قوله في ذلك الصدد رأيا له وزفه في ميزان الاعتبار لدى من ماؤرخون الآداب الإسلامية على الأعم والأدب التركي على الأخص .

ونأبى يبين لنا حقيقة الأوضاع في مجتمعه وما يجرى من صفات على من بيدم الحل والمقد فيه حين يحدث إبهه عن المهن وما يستحبه له منها وما يستكرهه ، فيحذره من أن يفتر بجاء المنصب ويرتضى أن يسند إليه منصب الوالى أو الباشا ، ويذكره بأن الوالى ظلم غشوم وإلا سقطت هيئته ، وبذلك يحدثنا عن الولاة وما أدى بهم إلى ظلم العباد .

وما يقاكد به أن تسلم مقاليد الحكم أمر يفوز بحمل تبعته حتى القادر المستطيع وهو مخفوف رجا لا يشتهية طالبيه وإن كان أملا يسعى إلى تحقيقه . فماروى عن أبى ذر رضى الله عنه أنه قال : قلت يا رسول الله ألا تستعملنى . قال :

تصلى الله عليه وسلم بعد أن ضرب يده على منكبيه بالأبازر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها^(١) .

كما لا يستعجب لأبى الخير ولده أن يكون من رجال الشرع ، لأن منهم منافقين يظهرون خلاف ما يضمرون وقد خبثت فيهم وفسدت طوبتهم . وهذا من قوله يشير إلى أن بعض رجال الدين فى عصره ومجتمعه كانوا على تلك الصفات المرذولة ثم رغب إليه أن يكون كاتباً من كتاب الديوان مؤيداً بذلك أن هذا المنصب بعيد عن الشبهات وليس على من يشغله من بأس .

ويعفى نابى فى نفسه فيصد ولده عن الاشتغال بالدعامة والسحر ولا يعجبه منه أن يضيع الوقت فى اللعب بالنرد والشطرنج ضداً بوقته أن ينفق سدى بلا نفع يعود عليه .

ويسقط التكلف بينه حين يرغب فى القسرى ، ويختار له الجورجية لبراعة حشمتها ، ويكره من الزوجة مالها من باهظ النفقات ، وعنده أن هذا عيب بشيئها .

ومن الحق قولنا إن نابى لم تسكد ثقته شاردة ولا واردة تتصل من مجتمعه بسبب إلا أشار إليها ضمناً فى نصحه لولده أو أصلاً ، وتلك ميزة فرقت بينه وبين كل ما نظرنا فيه من كتب النصائح .

(١) يوسف بن اسماعيل النبهانى : إتحاف المسلم بأحاديث الترغيب والترهيب من البيهقارى ومسلم ص ١٩٩ (القاهرة)

ويرى الباحثون فيها ذكره فإني تحت عنوان (مقاعب الباشاوية)
معلومات نستمد منها فيما يتعلق بالحياة في زمان هذا الشاعر^(١).

أما فعن قترى أن هذا الرأي من قبيل تحصيل الحاصل ، وليس ما قاله
في ذلك العهد وحده هو ما يفيد من معلومات عن حياة عصر فاني ، نعم
إن ما قاله معكم كما في شأن الوالي الذي يدفع الرشى ليظفر بذلك المنصب
يشير من بعد إلى أكل السحت لتعويض ما أنفق من مال جزيل يذكرنا
بفساد أمور الدولة العثمانية على عهد الشاعر ، ويصلح شاعدا يعتمد عليه
المؤرخ ، غير أنه لا يوقفنا على جديد لا عهد لفأ به ، فقد سبق فضولي البغدادي
قبل قرنين من الزمان أن صرح بمثل هذا ، ونسبه إلى القضاة وموظفي
الأوقاف في بغداد على أيامه . كما أن نسبة الظلم والاعتقار بالجاء وإراقة
ماء الوجه في سبيل بلوغ الولاية . وهي عزة باطلما أصبحت ذلة بالعزل بين
عشية وضجائها ، أمر معلوم في تاريخ الترك والفرس والعرب أما فضل فاني
فودعه إلى التعبير عنه وتبيينه في نصحه لولده على أنه من شر الشرور التي
يحذره إياها ، كما أنه يلح ضمنا إلى عدم الاعتقار بالظاهر ويردع عن النظر
في أول الأمر وهدم النظر في عاقبته التي قد تسوء وليس يدفع الندم ، وبمثل
هذا يتوضح كيف تنشعب الفروع عن الأصل في كلام ذلك الناصح المرشد
المقوم ، ويجتمع المعنى التكثير في اللفظ القليل .

أما في العصر الحديث فيذكر توفيق فسكرت الذي أخرج كتابا منظوما
أهداه إلى ولده وأسمه خلوق وأسماء (خلوقك دفترى) بمعنى دفتر
خلوق .

(١) شهاب الدين سليمان: تاريخ أدبيات عثمانية ص ١٧٥ استانبول (١٣٢٨)

وهو متميز بشخصية أدبية وإنسانية خاصة به ، لأنه أكثر شعراء الترك المحدثين تأثيرا بالأدب الأوربي ، والفكر أغلب على شعوره من العاطفة ، كما أنه صاحب مدرسة أدبية ونزعة سياسية إصلاحية .

وتوفيق فسكرت يفضل معاصريه من شعراء الترك حق في أضواء جوانبه وذلك مقياس دقيق لمعظمته^(١) .

عاش في عهد السلطان عبد الحميد الذي ماج بحركة إصلاحية تعرف بحركة التنظيمات ، وبعد المظهر الأدبي والفكري لذلك العهد الذي سعى فيه الترك إلى نيل الدستور فظفروا به عام ١٩٠٨^(٢) .

ومدار كلامه على كتاب « خلوئك دقترى » وفيه يتجه بالخطاب إلى ولده خلووق على أنه رمز لسكل شاب ورمز لجيل المستقبل وقد طبع في أستانبول عام ١٩١١^(٣) .

والكتاب يتألف من أقسام ثلاثة . أولها خلوئك دقترى أى دقتر خلووق . والشاعر تتخذ من عنوان هذا القسم الأول عنوانا للكتاب ، وهو يشبه إقبالا في اتخاذه عنوان القسم الأخير عنوانا لكتابه (جاويد نامه) . والقسم الثانى بعنوان (حياته قارشى بشر) أى البشر فى مواجهة الحياة ، أما الثالث فهو (خطابه لـ) أى الخطب . والكتاب لطيف الحجم يقع فى أربع

1. Faruk Nafiz : Tewfik Fikret Hayati Ve Eserleri S. 7 (Istanbul 1937).

2. Sahiba Sertel : Tewfik Fikret Ideologosi Ve Felsefesi S. 14 (Istanbul 1944).

(٣) د . ماجدة مخلوف . الرمز عند توفيق فسكرت ص ٨٠ (رسالة ماجستير

وتسعين صفحة ، وهو مصور فخروفه مما جرى به قلم توفيق فسكرت . كما أنه يزدان بصور كان راسمها .

وأول نظرة في كتاب ينشر بخط صاحبه ويزدان بصورة خالق الوسم
وصور من رسم المؤلف ، نوعى بلاريب بأن توفيق فسكرت إنما شاء التعبير
عن فرط اعتزازه بولده الذى اختصه بفيض قريحته وآثره بإسداء الذمىح إليه
لما يراد له من خير وصلاح حال ، وبالتالى لما يرجى من غد ميمون لشباب
جيله ، وثلثت إلى إقبال لهدوجه شبه أكيد بين الشاعرين المصاحين
وإن كان إقبال أنطق صراحة فى ذلك من توفيق فسكرت لأنه جمل عنوان
كلامه إلى ولده (إلى جاويد) ، كلمة إلى الجيل الجديد .

وفى هذا الكتاب منظومة تعنيها على الأخص فيما نحن بصدده وهى
بمعنوان (زلزلة) أى الزلزال . أما باعث الشاعر على نظمها فزلزال وقع فى
أستانبول عام ١٨٩٤ وهلك من أهل أستانبول خلق كثير ، وكان خلق
ابن توفيق فسكرت آنثذ وليدا فى مده لم يعض على مولده إلا قصير زمان ،
فما أشبهه بضيف نزل بدار دمرت عليه وما كاد يستقر به مجلس فيها ، وهذه
ماحرك شاعرية الشاعر فأقبل على نظم منظومته^(١) .

لقد تأثر الشاعر فى أعماقه لا من هول المفاجعة ليس إلا ، بل غمر نفسه
شعور لم يمهده من قبل نحو وهو لا يقدر على شيء ، وكأنما كان مقدمه إلى
الدنيا مقدم فحس ونذير شؤم ، ورق له من دنيا تستقبله بما يخلع القلب رهبا ،
وياليتها بسمت له فى غاية من رقة وحفولأم روم ، وشمر إزاء ولده بما

(١) سليمان شوكت : كوزل يازيار ص ٩٠ (أيكينجى جلد استانبول

يشبه الخجل الممزوج بالتطير الدافع إلى التعوف على الصغير من بأس يلحق به وحوادث وكوارث تدهمه من بعد وهذا الزوال أدناها وأهونها .

في هذا الجو النفسى جاشت شاعرية توفيق فسكت ، وهو شاعر الرمزية والفكر والمعنى الذى وقف عبقريته الأدبية على عمق التفكير فيما يقع من حوله ليخرج بكلمة فيها التفسير لمعانى الحياة ، والهداية إلى مافيه الهدى والرشاد ورد الخاك البعثر إلى القصد ليقوم الحاكم بما المحكوم من حق واجب . وبسبب من ذلك تشكلت منظومته من عدة مقومات مثلاً وفي تداخل وتسكامل على نحو ما نألف في أشعار توفيق فسكت ولها ما يميزها بخاص من سماتها ، ولا تقع على عبارة في كلامه إلا وهي رمز جلى أو خفى إلى معنى بعيد يطلبه ووسيلة إلى ما يعمد له من غاية .

لقد تعرض للزلزال بالوصف وما كان من المتوقع من مثله غير هذا . ولكن كان له خاص من شعوره وتفكيره وتعبيره .

قال في وصفه إن الوجوه عراها الذبول من فرط الجزع والملمع ، وأصبحت الدار كمبثوث الفراش بعد أن دمرت على ساكنيها ، أما من قدر له البقاء بعد هذا الفناء فما جزى عنى الرأس فى خضوع وخشوع ووصغار وانكسار ، كما نكست فى الأرض رؤوس المآذن والحقيق بمثل تلك الفازلة الفاجعة أن توقظ الناس من سبات ، ولكن أكل هذا العذاب المهين من أجل تدبیه الغافلين ، ياله درسا هو فى قسوته أبعد الغايات .

ونقف عند هذا الحد من المقاومة لنقول إن السابق إلى الفهم إذا شهد ما شهد توفيق فسكت أن يفيض فى وصف أثر ما رأى فى شعوره وفكره فتعزن وتوجع وهى واستبكي ، إلا أن شاعرنا يخرج من سلطان الشعور

والعاطفة لا يخضع لسلطان آخر لا يملك إلا أن يطيعه ويصدق بما أمره ، ألا وهو الرمز الذي يجعله وسيلته إلى منشود غايته ، فيها هو ذا يصرف الحقيقة كلية من وجهها للإشارة إلى حقيقة أخرى كأنما خلقها خلقاً على غير مثال ، فقرر أن الأرض شاءت برجفتها وغضبتهم أن تشرذم سبات العقلة من الشعب التركي الذي ركبته عبد الحميد بالذل وسار فيه سيرة الذئب في الحمل ، فلقنه الدرس الذي لا نسيان له على طول الزمان ، وعلمته كيف يستمسك بحق هو له على حد حاكميه من أهل البنى والطفيان ، وياطالما نبيه إلى مثل هذا في سائر أفعاله وإن اختلفت صور وصور في الزمان والإيمان ، وكأنما نصع لمواطن من الترك أن يهبوا ويغيروا ما بأنفسهم بعد أن طالت بهم استكاثهم وخارت همهم .

ثم يلتفت إلى ولده في خصوص بعد إذ التفت إليه مع غيره في عموم ، إلا أنه لا يزال على ذكر من فاجعة الزلزال التي بولد فيها ما أفكارا تداعى عقده ومعاني تتواصل وتتكامل بصعده بعد أن ذكره بأنه ضيف على أم سود ، وإن تكون حياته التي دخلها سياحة بدأها وهي سياحة بالبهجة قلبه فقال :

[في تيه المحفة هذا لن تهفأ بهيج من تجوال ، إن ذلك لحض خيال ، إن الساعي بخطى سراخ ، يطلب الشراب اللعاع ، إنه الأين والإعياء ، وما يذهب من جهد كاهباء ، من شاء الظفر بالجزيل فليخسر القليل ، من كان سعيه ومن المجيد إلى المغالي يطلبها ، فليسع بخطوة والحذر يثقلها ، فله الزلازل على الدوام ، من خلف ومن قدام ^(١)]

(١) بوتيته محتده :

فالشاعر في هذه الطائفة من أبيات منظومته لا يجمع إلى المجاز إلا بمقدار
ولا يفسر الحقيقة بالمجاز شأن التصوفة ومن لف لفهم ، بل انه يبصر ولده
بحال الحياة ولا يقول إلا حقا وهو يريد به أن يوطد عزمه على مجابهة
ماسوف يعرض له من شدائد ويتكاهد من عقبات ويوقن أن العيش لا يطيب
ولا يهنأ في دوام ، لأنه نزاع وصراع بين الأضداد ، ويطلب إليه أن يركب
كل صعب إلى أمنية يريد لها تحقيقا ، ويستحب له السير الوثيد قرب عجلة
تهب ريثا ، ويوصيه بأخذ حذره وهو يقدر لقدمه قبل الخطو موضعها من
خشية أن تزل به . ثم يذكره بالأرض التي زلزلت زلازلهما ، ليعلم أن الدهر
ذو غير وإن يقلته من نوازل كأنها زلازل

والتوفيق فكرت منظومة أخرى في كتاب نصائحه هذا عنوانها
(فردا) أي الغد .

فتملك المظومة كغيرها من منظومات كتابه مفترض فيها أنه يتجه بها
إلى ولده ناصحا ومرشدا . بيد أننا نجد البون بينها وبين المظومة التي
ألمه الزلزال أن ينظمها فمظومة الزلزال مأخوذة من سبب نظمها والجو

(بوتيه محنتده) قولاي وثشته فزار سياحت آتجاق
خيالى واردر . أو ذاق برسراب إيچين قوشمق ،
نهایتده . يورلق ، وبوش يورلندر
ظفر برآزده خساره
ایسته

قوشان جهاد معمرالى به شانلى ، لا كن آغیر
مخوف آدیغر آثار
أو كنده زلزله لر آرقه سنه زلزله لر

الذنى قيلت فيه أن الخصوصية من أوضح سماتها وإن لم يكن ثمة مانع أن يكون لها عمومية تشمل أبناء الجيل كافة .

وليس الشأن كذلك فى منظومة « الغد » لأننا لا نعرف سببا خاصا يميزه يتعلق بأبن الشاعر كان باعثا على نظمها . أما ما يجزم به فهو أن توفيق فسكرت وهو سىامى فاضح التجارب ومصالح اجتماعى بمعنى الكلمة ورائد تطور مرموق فى الشعر التركى الحديث ، أراد أن يتوخى لأبناء الجيل مذهب رشدم بعد أن تحقق للترك أملمهم الذى كان أشبه شىء بحلم أضغاثوه ، ألا وهو ظفرهم من السلطان عبد الحميد بالدستور فتنسوا للحرية نسأت دب بها دبيب الحياة فى عقولهم ونفوسهم ، وكانت نسأت فجر جليل بعد ليل طويل .

رأى توفيق فسكرت أن يهدى أبناء الجيل إلى الطريق الذى يحسن بهم أن يسلكوه فى مرحلة جديدة من مراحل تاريخهم ليقوموا ما انهدم من بناء ويصلحوا ما فسد من أمر ، وارتأى رأى الصواب بإيقاظ ما خد من همهم ، فأثار هميتهم وأحيا وطنيتهم مذكرا أيام بما يتحملون من تبعات لا يملكون أن ينفصلوا منها ، ويبدو الشاعر وهو يحدد ويحدد فى نصحه كأنه يواجه جمعا يسمعون منه ما تحسن به عقابهم ، وليس إلا مشيرا بصدق ونصيحا بنصح لهم على أنهم بناء الوطن وهداة غيرهم من مواطنيهم ، ومن حيث كانت الفرعة نزعمة محبة تحلو من كل شائبة وتنطوى على أسى مفاهيم المثل والقيم ، فتلك خصيصة تلك المنظومة التى يتبعه بها توفيق فسكرت إلى ابنة أو أبنائه ، وأظهر ما يدرجها تحت النصائح أنها فى مجموعة للإصائح والخطاب فيها ليس إلا حثا على ما فيه الخير والرشد .

وله مظهر الأب الحانى عندما يقدم ناصحا على من يحب له أن ينصح ،

فهو لا يعنف به بل يلطف ، على نقيض ما كان متوقفاً عما يبث الحماسة في النفوس ويذكر بالواجب الأوجب ، لأنه في رقة وهوادة يبدأ بالتجيب إلى من يخاطبه ليعلمه أنه عزيز عليه وعلى نفسه ويدخل عليه الشعور بأنه الأجدر بالسعى فيما يتحصل به الخير للمجتمع التركي بعد أن فتحت له في تاريخه صفحة جديدة مجيدة ، وسلم الوطن ودبة أولى به أن يكون الأمين المؤمن عالمها ، فقال إن الغد له وما وجد فيه من تطور نحو الأفضل ، وكذا كل ماحققته الثورة تقويها للموج وتمهد لها سوف تنكشف عنه الأيام من خير كما يطيب خاطره في رقة ومحبة بأن يجعله وجه الأمل البسام وذلك الفجر الذي يراه الناس قاطبة فجر حياة جديدة ترمقه ، ويزيد من ثقته بنفسه وهو يؤكد أن كل شيء له ولا ريب .

والملحوظ أنه في كل مايقول لا يرجع إلى الدين يقبس من أصوله وأحكامه ، ولا يذكر بآية من آيات الذكر يجد فيها حججة يتبجح بها كل شك . وذاك ما يقيم الفارق بينه وبين محمد إقبال الذي يرمى كل رأي يرتثيه وحكم يطلعه في عموم أو خصوص على أساس من تعاليم الإسلام مورداً آية أو آيات ليقيم به حججه ، فإقبال داعية إسلام بتمام المعنى ، وليس كذلك توفيق فسكرت وإن كان ذلك لا يعني أنه كان ضد الدين في شيء ، إنه وهو يذكر العجدة والفار في شعره هذا الذي يفصح به فني الترك لا يعذر الشواب والعقاب بل حسبه أن يشبه بهما ما ألف الشعراء أن يستهوا به .

ولو ورد ذكر الجحيم والنعيم في قوله لإقبال لقرن شاعريته وحسنه

بإسلاميته

إن توفيق فسكرت يحمل من مظلومته معلومة تاريخية تتضمن الخبر عن حقيقة الوضع في تركيا على أيامه ، إنه ساخط شديد السخط على نظام الحكم

قبل منحه السلطان عبد الحميد الدستور للترك ، ويشبه عهده بجميم يريد لها
أن تقطف ، يقول هذا بغتة بعد أن يذكر من ينصحه بضرورة أن يحب
وطنه لأن وطنه جهة الخلافة .

« هي ذى نجمة في جبهتك بدت ، لا بل هي شمس أشرقت . أنت في الآفاق
فانتزغن ، ولديك الماضي مليء بالمحن . لتقطف إلى أبد الآبدين تلك
الجميم ، فلك اليوم وطن في جمال جنات الفعيم . لعمل فكر ابحت كد
اعد اندفع ، ومذك الصوت ليرتفع ، ولي زمان جمود ورقاد ، وأتى زمان
جد واجتهاد^(١) . »

وعلى هذا الفهم بعد أن يلاين في رقة ويبين في اقتناع ، يوقظ الغافق
من غفوته فيطلب إليه الكثير والكثير ويعنف به شيئاً ما وهو يعذره من
أن يدوم على ما كان من حاله في الماضي ، وبذلك يحدثه أصلاً كما يحدثنا ضمناً
عما كان عليه الترك وعما سيكونون عليه ، أو ما يريد لهم ، وعلى هذه
المفاهيم أقام نصائحه وهي المختلفة عما مر بها من نصائح غيره من الفاضحين .
وتوفيق فكرت مصروف العناية إلى التعبير عن خاص من نزعة
ودعوته ، وقد يكون هذا سبباً في عدم الدعوة إلى اتباع هدى الدين

(١) آلفسكده برستاره نو ، يوق بز آفتاب

آفاقه دوغ . او كسكده شو ماضى بر محن

سونسون مؤبداً أو جهنم ، سنك بوكون

جنت قادار كوزه ل وطنك وار ، شو كورديكك

أو غراش دوشون آرا ، بول ، قوش آئيل ، باغير

دور مق زمانى كچدى . چاليشمق زمانيدر

والأخذ بالقيم الخلقية التي يجرى ذكرها مجرى المعتقد المسألوف في نصائح القدماء على الأخص من شعراء الفارسية والتركية .

ولقد ظهر في الشعر التركي الحديث تيار مرموق الأثر معلوم الخصائص ، وانبثق في الوجود منذ عام ١٩٤٠ ، وينزع الآخذون بهذا القيار الأدبي من شعراء الترك المعاصرين إلى الجمع بين تراثهم القديم ومظاهر الثقافة المعاصرة ، فهم يأخذون عن الشرق والغرب جميعا . وهذا ما يسمى بقيار الحركة الشعرية الثانية . وشعرهم ناطق بما في المجتمع التركي الحديث من منازعة بين الأضداد ، وتجاذب أو تفاقر بين الماضي والحاضر ، مصور للضغط والرضا إزاء ما جد من مبادئ وقيم لم يكن للترك عهد بها ، معان عن التردد على الإرهاب والعنف متبرم بالتذبذب والتردد بين طرفين^(١) .

وأظهر شعراء هذه المدرسة الأدبية ميلا إلى تراثهم التركي الإسلامي وكل ما فيه من عناصر ومقومات وأهملها التصوف الذي سيطر على الشعر التركي القديم منذ نشأته ولازمه في طول تاريخه وعرضه قرونا متعاقبة . وترتب على ذلك أن تميز شعرهم بطابعه الإسلامي البين .

من هذا الرعيل صلاح الدين ارتورك وهو من مواليد عام ١٩٢٣ ، وقد درس في تركيا وأمريكا ونال إجازة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة شيكاغو وهو الآن استاذ بجامعة حجة تبه في أفقره .

هذا ما استطعنا سبيلا إلى معرفته عن حياته وثقافته . واه مجموعة صغيرة من الشعر بعنوان « تجلي » وتنطوي على مجموعة من أشعاره التي

(١) إبراهيم الداوقى الأدب التركي للمعاصر . مجلة عالم الفكر ص ١٠٨ ، المجلد الأول (العدد الأول القاهرة ١٩٨٥) .

اختار لها وزنا جديدا خارجا على المؤلف وهذه المفظومات ست .
وعتاوينها هي « الحسكية والحياة » و « الإنسان والفضيلة » و « المصلح
الفاسد » و « العدالة والبطولة » و « الوطن والمثل الأعلى » و « بين الحياة
والعدم » .

وعفاوين تلك المفظومات توحى بأن الشاعر شاعر فكرة خاصة وأنه
مشتغل بالفلسفة . ولكن يبدو بالوضوح الأتم تأثيره بالتراث التركي وأولى
الأمارات على ذلك ما يخذ لمجموعة الشعرية من عدوان وهو « تعجلى » وهو
يقضى بنا إلى أن نتصدى له بالشرح . فالتعجلى عند الصوفية نور المكاشفة الذى
يجعله الله تعالى فى قلب العارف أى الصوفى وعند الصوفية أن هذا النور
يحرق القلب ويسرى فى حقائق المكلمات مقيما لها قواما إلهيا^(١) .

فالتعجلى على هذا المعنى لا يعرف من أبناء الجيل الحاضر فى تركيا إلا قلة
من المثقفين الذين أطلعوا على شيء من الأدب التركى القديم وهو الأدب
الإسلامى الحق .

والأمانة الثانية على تأثر الشاعر بأدب الترك القديم تردده للنصيحة
فى مفظومتين من مفظوماته ، وهذا ما نعرف ونألف فى شعر القدماء من
الترك وبعض المحدثين الذين ساروا فى خطاهم وناسوا بهم .

ففى مفظومته الأولى ، يتصدى بالشرح لبعض الحقائق التى تخفى على
الإنسان والتى قد تكون خيرا فى ظاهرها ولكنها شر فى باطنها ، ويبحث

(١) د . حسين مجيب المصرى . المعجم الفارصى العربى الجامع ص ١٦ (القاهرة

عل الخلاص من شر ما يعرف من حقائق ويثنيه عن العناد فيما لا قبل
للإنسان به ولا تحقق للغير فيه^(١).

[سمعك عنى لا تصرفه ، فلسوف أنجيك مما تعرفه لا تسكن فى عنادك
مقصلها ، ولتسكن الحقيقة وحدها لك مطلبها ، لو كانت الحقيقة ريحا هوجاء ،
فلا ينجلك أن تسكون طاحونة هوا^(٢)] ؟

فهذا الشاعر الذى يتخذ من الشعر وسيلة للإبانة عن فساده ، يقيم
الدليل على أنه ذلك الحكيم الذى يفسد الحقيقة حينما كانت ومعلوم أن العقل
المفكر يأبى إلا بلوغ الحقيقة ، وهو مع عقلانيته التى يوصى بها يحسن
التمثيل حين يستحب لطالب تلك الحقيقة أن يسكن تلك الطاحونة التى
لا تدور إلا بريح الحقيقة وهى عاصف .

وفى مظلومية « المصلح الفاسد » يوصى إلى طائفة من الناس بتوهون
أنهم مصلحون وفى الحق أنهم مفسدون ، وذلك أنهم يسلكون طرقا فى
ظنهم أنهم يبالغون مكانة منشودة بها ولا خير فيها ، إلا أنهم فى غفلة عن
حقيقة حالهم حتى مع سلامة طوبى بهم ، لأنهم يركبون مركبا وعرا وهم بحسبونه
سهلا ، فهو ينصح لهم أن يفكروا ليتدبروا يعلموا أى طريق يسلكون وأى
منقلب يفتلبون فيقول .

« يامن على من عل مطل ، ألق سمعك لتعقل إذا هبت الريح حملت معها

1. Erturk : Tecelli S. 5 Ankara, 1975.

(٢) بكاء قولاق و يركز اسزى موجود بيلگيلر كزك قورتاره جفم
عنادك دكل . حقيقةك آدمى اول ، حقيقة برقرار سز روزگار او لمشه سن
ده بررلداق او لمقدن او تاعه .

سقط المعام وأبقت القبر في القاع ، في كلام من ذهب ، مستقر لذئب ، فعليفا
ألا نفسي أن السكالب بدمائها تغزو الذئاب^(١) .

فهذا الشاعر التركي المعاصر يعبر عن ثقافته الغربية ، ويبدو ظاهر
التأثر بترائه التركي الإسلامي وكأنه يقلو تلو قدامى شعراء العرك ، وصوره
الشعرية مستمدة من شعر الغرب ، كما أن تعبيره فيه شبه من تعبير الشعراء
الغربيين . ونزعته الإصلاحية تغني عن الدليل .

والسكلام من بعد يقضى بنا إلى تتبع النصيح فيما فاضت به قرائح شعراء
العربية من قريض .

وأول ما يقال في هذا الصدد هو أن العرب كانت تعد الحكمة من
مفاخرها ومناقبها بدليل ما جاء في قول النعمان ابن المنذر وهو يفخر بقومه
العرب إن الله وهب العرب حكمة ألسنتها ورواق أشعارها مع المعرفة بالأشياء
وضرب الأمثال^(٢) .

وإذا أردنا معرفة لحد الحكمة وجدناها وضع الأمر في نصايه وصوابه
واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة ومعرفة الحقائق على ما هي عليه

(١) أي بكايوكسك تن باقان آدم ، دكاه ، روزكار اسنجه ، چر - چوب
يوكسار ، آلتين كو نچه سي يردده قالير .

بالديزلي سوزلر چرچوه سندن قورت لرن كرچك ايسه قورت قاني له بسله تن
كويك لرن اعتبار ده او لدوغني او نوتمايه لم .

دني على هذا الكتاب وأعارني إياه . الأستاذ عبد العزيز الطوخى فله على
حق الشكر .

(٢) (ابن عديريه : العقد الفريد ، ص ١٠٢ ، ج ١ [القاهرة ١٣٢١] .

وهي كذلك الكلام القائم على العلم الموجه إلى الصواب والسداد في القول والعمل^(١).

ومادام هذا هو حد الحكمة ويستفاد منه أن العرب منذ جاهليتهم كانوا يفتخرون بتضمن كلامهم إياها ، وأنها صحة العقل التي تمسكن من وضع الأمر في موضعه ، كما أنها مع هذا كله التوجيه إلى الصواب والسداد ، فلا شك في أنها أصل النصيحة والباعث على إسداؤها ويلزم من ذلك ضرورة أن يكون للنصيحة في شعر العرب منزلة وصدارة .

وإن رأينا هذا فيما للنصيحة من أهمية ومكانة عند العرب بأكثر من مقولة في تراثنا الإسلامي من ذلك أن النصيحة للمسلمين والخلائق أجمعين من ستن الرسلين . قال عز من قائل إخبارا عن نوح عليه السلام « لا يفتكمكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون » وقال صالح عليه السلام : ونصحت لكم وأكن لاتحبون النصحين : وقالوا إن النصيحة مرة لا يعملها إلا أولو العزم ، كما قيل لا يهتج أحد أخاه حتى يقول ما يكره ، وودك من نصحتك وفلاك من مشى في هواك ، وقال أبو الدرداء رضي الله عنه : إن شئتكم لأنصحن لكم ، إن أحب عباد الله إلى الله الذين يحبون الله تعالى إلى عباده ويعملون في الأرض نصحا^(٢) .

فالمستخلص من هذه النصائح تقارب في مفهومها الطاعات والقربات ، كما يدرك منها أنها مظهر طلب نفع وخير للغير : يباعث من مودة تنطق عن سموها وأريجيتها وهي تسمى في مصالحة وتفجى من مفسدة ويبدو الفصح

(١) أبو البقاء : كليات أبي البقاء ص ١٥٦ (إيران - ١٣٨٢) .

(٢) الألبشهي : المستطوف ص ١٠٥ - ١٠٦ (القاهرة) .

وفيه جانبان كأنهما يتعادلان ، أحدهما إنساني وجداني والآخر تربوي تهذيبي .

قال صلى الله عليه وسلم : إذا استنصحتك أخوك فانصحه .

وقال بعضهم :

وإن قال لي ماذا ترى يستشيرني

فلم يك عندي غير نصيح وإرشاد

وقال القائل :

إن كان حمدي ضاع في نصيحتكم

فإن أجرى ليس بالضائع

وقيل النصيحة أمن النصيحة ومن لم يقبل رأى أصحابه وإن أخطأه ضرره عليه كالمريض الذي يترك ما يصف له الطبيب ويعمد لما يشتميه فيهلك^(١) .

وغير شك أن مثل هذا مما جاء في النصيح صريح الدلالة على فضل النصيح والحث عليه .

ويجدر بالإشارة أن معظم المؤلفين والمصنفين من قدماء ومحدثين يجمعون بين الحكم والمواعظ والأمثال والنصائح في عنوان واحد دون ما فرقان بين تلك الأسماء ، وقد يكون هذا حسنا ولكن لكل حسن أحسن ، والوجه هو التمييز بين هذا كله أو بعضه فالحكم عامة والموعظة أقل عموما ، أما

(١) الراغب الأصفهاني : معاضرات الأدباء ص ٦٠ ح ١ (القاهرة)

النصيحة فأخص منها وإن صدرت عنهما ، ولقد مر بنا كيف أن الفرس والترك اختصوا النصيحة بكتب ومخطومات بعينها ، فلم يبق إلا أن نروح فتلس النصيح في شعر العرب ولذا الرغبة في أفرادها عن شعر الحكمة وغيره من أغراض الشعر كيما تقصور الفصائح بحيث تمتاز في أخص سماتها ورجاء أن نقيم الموازنة بين ما عند العرب وما عند الفرس والترك .

ونحن لا علم لنا بكتاب منظوم في العربية عنوانه كتاب النصيحة في العربية كما هو الشأن في الفارسية والتركية ، أما إذ لابد من الوقوع على معرفة كتاب في هذا الغرض ولو مع بعض فوارق ، فإشارتنا إلى كتاب عنوانه الصادح والباغم لابن الهبارية فله عمل قيمة الفطر .

وابن الهبارية كان شاعرا مجيدا حسن المقاصد إلا أنه خبيث اللسان هجاء كثير الهجاء حتى أن أحدا لا يكاد يسلم من لسانه^(١) .

وقد حصل العلم في المدرسة النظامية ببغداد وحظي عند نظام الملك وزير السلطان آلب ارسلان السليوقي وشعره كثير المحاسن ، إلا أن معظمه في الهجاء والهزل والمجون ، غير أن شهرته بشعره في الحكمة . فقد نظم قصص كتاب كلية ودمنة وجمعها في كتاب له بعنوان نتائج الفطنة في نظم كلية ودمنة . كما وضع كتابا آخر على أسلوب كتاب كلية ودمنة سماه الصادح والباغم ، ويقصد بالصادح الطير وبالباغم البهائم ، ولم تدم إقامته في بغداد فارتحل إلى أصفهان ثم إلى كرمان حيث توفي عام ٥٠٩ هـ^(٢) .

وكتابه الصادح والباغم منظوم في النبط الشعري المعروف عند الفرس

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ص ٢١ ح ١ (القاهرة ١٢٢٢)

(٢) عمر فروخ : تاريخ الأدب العربي ص ٢٢٢ ج ٣ (بيروت ١٩٧٩)

والترك بالمقنن وغند العرب بالمزدوج وهذا النمط قليل الاستخدام في العربية
لندرة ما نظموا في القصص وإن لم يجدوا غيره صالحا للنظم في الأغراض
العلمية ، فكان ابن الهبارية بنظمه للقصص خرج على الأدب العربي بما لم تصادفه
في أدب العرب إلا فيما ندر ، وإن كان الظن الأغلب أنه هذا حذو أبان
ابن عبد الحميد اللاحق الشاعر العباسي الذي نظم كتاب كلية ودمنة .

وأيا ما كان فإن ما عرفنا من سيرته يقف بما على طرفي نقيض من
شخصيته الإنسانية والأدبية ، فهذا انفجاش الطمان في أمراض الناس كافة
يخرج ككتابين في الحكم والواعظ ، وفرق أي فرق بين هجاء هزال وواعظ
حكيم ، فلم يبق إلا أن يكون لما أقدم عليه من تصنيف تحليل يتبدد به هذا
اللبس ، ألا وهو أنه إنما نظم كتابين في الحكمة أحدهما نقل بمخالفته
لكتاب كلية ودمنة والآخر مضروب على قائله كأنه تسكلة له ، وما إن
نصب نفسه واعظا حكيما مرشدا لأن صفات الحكيم الواعظ لم تكن
تجرى عليه شأنه في ذلك شأن أبان بن عبد الحميد اللاحق الزنديق الماجن الذي
سبقه إلى نظم كلية ودمنة .

والشاعر الفارسي رودكي الذي نظم كذلك في الفارسية في القرن الثالث
للهجرة . وما كان رودكي في عداد الشعراء الحكماء ، ثلاثة أبواب كل باب
يتضمن مجموعة من القصص .

وكتاب الصادح والباغم يقع في قريب من ألف بيت ويتألف من قصص
منها قصة الفاسك والقاتك والبعير والجمال والحصار والضرغام والغراب والعقاب
والطاوس واليوم . ويستدل من تلك العناوين على أن كل ما احتواه الكتاب
من قصص يختص بالحيوان ويعد هذا تجديدا يخرج به شيئا ما عن تقليد
كتاب كلية ودمنة .

وتحت عنوان « فصل في الأدب » يقول ما مجمله أنه كان ذات يوم في روضة يجوس بين الأشجار وفيها أنواع الطير تشدو ، رأى طائرا لا يترنم وقد ظهر عليه الا كقثاب وشروذ اللب ثم جاء ظبي ودار الحوار بينه وبين هذا الطائر وهو ملك الطير ، أما علة صمته وأساه فما وقع بينه وبين رعيته من جفوة . ويبذل الظبي له النصيحة قائلا :

لا تطلب الزيادة	فتحرم الريادة
لا تفسين أسرارهم	لا تذكر أخبارهم
لا تحقرن أكرمهم	لا تكفرن أنعامهم
لا تشكون أفعالهم	لا تأمن ملالهم
إياك والشفاعة	فإنها رقاعة
إياك والسماية	في العزل والولاية
المثل القديم	حورده الحكيم
ما طار طير وارتفع	إلا كما طار وقع

فابن الهبارية يلفتنا من كلامه إلى خصائص تتعلق بالشكل والمضمون . فلكلامه سهل يتحقق فيه كل معنى للسهولة بل وتتجاوز ذلك لتقول إنه أسهل مما يجري على الألسنة فيما يأخذ به الناس ويفهم من حديث . وقد يكون حرصه الظاهر على اطراد تلك السلامة سببا في قوله المجمل الذي كان ينبغي أن يكون المفصل وذلك ملحوظ في عدة مواضع كما في البيت الأول على سبيل المثال . والمتوقع مما ينصح أن يشير ولو إشارة لائحة إلى السبب

رجاء أن يصح نصحه في الفهم ويعمل به في اقتناع . وهذه الحقيقة هي التي
دعت الماصحين من القوس والترك الذين عرفناهم إلى القمئيل والتخييل .

والشاعر على علم بأصول الحكم وسياسة الملك وحق الرعية على من
يرعاها ، وهذا متردد الذكر في كتب الأدب عموما وكتب ألفت فيه
خصوصا . وهذه البصائح لا أثر فيها لروعة البلاغة لأن هذا النصيح إنما أراد
الإفادة ليس إلا ونحن نعجب لهذا على أنه شاعر مجيد ووردنا لو أننا كنا
على شعر له في أغراض أخرى وإن ذكرنا أنه هجاء فقد نذكر بهذا أن
الهجاء الخبيث اللسان مثله لن يكون سليم الذوق ، وربما أعجله أو أعجزه
ذاك من طبعه أن يوفي نصحه بعض حقه من طلاوة العبارة ، ويشبه بعض
الشبه شعراء القوس والترك . وفي فصل بعنوان « في علو الهمة وطلب المعالي »
يقول :

لا موت إلا بأجل	ليس يرد بالحيل
فانهض إلى المعالي	واجسر ولا تبالي
وخذ من الزمان	حظا فأنت قاني
أحرك فإن الحركة	كما يقال بركة
واخترق الصفوقا	تكن بذا معروفا
وباشر المحتوفا	وصافح السيوفا

تلك نصائح أفردناها عما أورد في منظومته من قصص الحيوان ، وهو
لا يجعلها في أول القصة أو آخرها كما رأينا في منظومات فارسية وتركية ،
وإنما يوردها عرضا لأصلا . وهما نحن أولا نلاحظ عليه في حثه على علو الهمة
وطلب المعالي أنه يعمم ولا يخصص ، ولا يرشد من يتجه إلى غاية معينة

قدرك من عنوان فصل تدرج تحته ، فن نافلة القول قوله إن الموت بالأجل
ولا مفر منه بحيلة ، ودعوته إلى الأخذ من الزمان لأن كل إنسان فان ،
لا يفسر حثه على مصافحة السيوف وتغيبه إلى أن الحركة بركة ، فليس
شرطا أن نطالب المعالي بالسيف دون سواء والشاعر التركي يحيى بك أوضح
منه كلاما في باب من فصائحه عقده على الشجاعة ، لأنه عرف بها ودعا إليها
ومدحها ثم ورد من القصص ما يؤيد قوله .

وابن الهبارية بعد سرد قصص الحيوان ضربا للأمثال وإشارة إلى
الحكمة وتبصرة بالعبرة ، يورد الفصائح مقتالية تنعقد بينها الصلة تارة وتقطع
تارات ، ونصائحه تغزت من وشى المجاز .

ويأني الترتيب على ذكر أبي العتاهية ، وكان مذهبه قوله بالموحيد
وأن الله خلق جوهرين متضادين من لا شيء ثم بفي العالم هذه البنية مفهما ،
وهذا العالم حديث الصفة لا يحدث له إلا الله ، وكان يزعم أن الله سيرد كل
شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعا ، وكان يزعم أن
المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث ويقول بالوعيد وتحريم
المكاسب ولا ينتقض أحدا ولا يرى الخروج على السلطان في ذلك^(١)

وهذا من شأن أبي العتاهية يرشد بما لا يحتمل شكاً ولا تأويلاً إلى أنه
حكيم كبير الفطنة صائب النظر يتفكر ويتدبر ، وحقوق بمن تجرى عليه
مثل تلك الصفة أن يكون قوله صورة لعقله وألا يملك الصمت عن الإدلاء
بما يرى يراه مستحسناً كان أو مستهجناً ، ويلزم من ذلك بالتالي أن يكون
حكيماً واعظاً ناصحاً .

(١) أبو الفرج الأصبهاني : الأغاني ص ٦٥٠ ج ٤ (القاهرة ١٩٥٠)

وأكثر أشعاره في الزهد والحكمة وللثلث ، وفي تلك الأشعار بذل كل جهده وأرعى على الشعراء السابقين واللاحقين ، واستفاد فيها من أهل العلم والسنن وسير السلف الصالح ، وما جرى من الحكمة على ألسنة هذه الأمم وغيرها من الأمم (١)

ولقد ذهب له بذلك صيت بعيد تجاوز أرض العرب إلى أرض الروم ، فقد جاء في أخباره أن ملك الروم أرسل رسولا إلى الرشيد يسأله عن أبي العتاهية وهو يفسد من شعره وكان يحسن العربية ، ثم قفل الرسول راجعا إلى ملك الروم وأخبره عن أبي العتاهية ، فرد الملك رسوله إلى الرشيد يطلب إليه أن يوفده عليه وألحف في الطلب ، ولما أخبر الرشيد أبا العتاهية انخرع استعفى من الرحيل إلى ملك الروم ، ويضيف صاحب الأغاني قائلا إن ملك الروم أمر أن يكتب بيتان من شعر أبي العتاهية على أبواب مجالسه وباب مدينته وهما البيتان اللذان يقول فيهما :

ما أصف الليل والنهار ولا

دارت نجوم السماء في الفلك

إلا لفعل السلطان من ملك

قد انقضى ملكه إلى فلك

فلك الروم معجب شديد الإعجاب بملك الحكمة في قول الشاعر ، غير أن رغبته في كتابتها على الأبواب في واقع الحال رغبة في إسداء النصيحة بها إلى الملوك والسوقة سواء بسواء وزجرهم عن أن يركبهم الغرور ويقع

(١) عبد المتعال الصميدى : أبو العتاهية الشاعر العالمى ص ١٤٢ (القاهرة

في وهمهم أن الزمان سوف يدوم لهم وخدم دون غيرهم أبداً لا بد من، فعليهم
ألا ينسوا ولا يفتنوا بأنهم مأخوذون بما عملوا من سوء ، مثابون بما قدسوا
من صالح في عاجل أو آجل ، فهذه حكمة في ظاهرها نصيحة في باطنها ،
تجمع بين النصيح بجانبيه وهما الدفع إلى الخير والمنع من الشر .

ومن اليسير علينا تبين الباعث النفسي لدى أبي العتاهية الذي غيره من
حال إلى حال ، فقد جاء في سيرته أنه كان في أول أمره من أهل المجون
والصبوة وشاعراً متقلبا في أفانين الشعر كلها ، ولكنه تحنث وتنسك وقصر
شعره على الزهد والحكمة والنصح ، بالهداية إلى ما فيه السداد والرشاد . ومن
الحق قولنا إنه بذلك يطلعا على صورة ناطقة للضمير أو النفس اللوامة ،
تلك النفس التي تستيقظ فجأة بعد طول غفلة عما فيه خيرها لترد صاحبها
إلى القصد وتحرم عليه ما دخله الخطأ من مسلكه ومعتقده ، ولا تعدم لتلك
الظاهرة النفسية كثرة من الأمثلة منها ما وقع لعمر بن ربيعة وأبي نواس
ورابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم والشاعر المصري الشعبي القديم ابن
عروس . وإن تفاوت هؤلاء في توبتهم ومعصيتهم وطاعتهم .

وهنا نذكر ما يؤيد ما ذهب إليه من قول بعضهم إن شعراء عرفوا بالهجون
في بعض أدوار حياتهم ثم غزتهم المعاني الروحية فنبهتهم من حال إلى حال ،
ويعسون حين يزهدون يصبح شعرهم قيثارة تنذب أوتارها الندم والخوف ،
والماجنون ولهم شمائل تنفع بالوداعة واللين^(١) .

وهذا ما يشير إلى النتيجة وإن كان لا يردنا إلى مقدمتها للتوضيح
بالتفصيل .

(١) دزكى مبارك : التصوف الإسلامي ص ٩٠ ج ١ (القاهرة ١٩٣٨)

وقال أحد الباحثين إن أبا العتاهية عرف من الحياة حلوها ومرها ورأى أن طبيباتها لا تدوم، وخبر القلوب فوجدتها تتقلب مع كل حال وتدور مع كل هوى وعرف عن الناس أنهم أتباع منافعهم ورغباتهم . فأنصرف عن الدنيا وترهاتها وأصبح فيلسوف زهد يعمل ويقول . وربما كان في قوله بعض الأثر ، ذلك أنه في عصر العشق والانحطاط الأخلاقى يسكون صوتا ناشزا يلفت أنظار رجال الدين وأصحاب التزمت ويبقى من وراء قوله قصرا للشهرة وحسن الظن ، كما أنه تردد أحيانا بين الغزل والزهد وكان ذا شخصية ضعيفة متذبذبة اضعف المبادلة وخور في همته . وعلى كل حال فقييد نصب نفسه للهداية وكان عمله جايلا^(١) .

وهذا حكم فيه نظر ولا يصح في شموله ، فما رأى أبو العتاهية من حال الدنيا وطباع الناس وميلهم مع كل ربيع في سبيل نفع يعود عليهم . أمر مبهود مشهود يراه كل ذى عين ويدركه كل ذى عقل ، ولم يكن أبو العتاهية هو الزاهد الأوحى في عصره وبيئته ، وليس يستقيم في الفهم أن ينسب له قول أو عمل إلى بعض الأثر ، بما يقرب ويرد على الخطأ أن الأثر تتعارض أصلا مع الزهد ، إلا إن كان الظن بالشاعر أنه يظهر غير ما يضمّر شأن أهل النفاق وهو من ذلك براء . ومن التحكم وسوء الظن به أنه أراد أن يرفع صوتا مغايرا لكل صوت آخر ليزلفه مثل هذا إلى المتزمتين من رجال الدين ويقيم قصرا سامقا له من الشهرة ، ولا نعلم سببا لنسب هذا إليه من دون . زهاد وعباد عصره . وبذلك تتغير القضية بالتعام . ولم يتردد الشاعر بين الغزل والزهد ، بل قال في الغزل وكل فنون الشعر قبل أن يقصر شعره على

(١) حنا فاخورى : الحكم والأمثال . ص ٤٤ (القاهرة ١٩٨٠)

الزهد وقال في الزهد ما انفرد به على نحو خاص ، ولا نرى وجها لعمده مترودا
مقذبا لضعف في طبعه وخور في همته ، لأننا لا نعرف عنه أنه قال في أمسه
القريب ما نقضه في غده ، بل إن حياته شطران متباينان نطق عنهما قولان
لا يتشابهان ، ولن يكون ذلك إلا مفاقضا للتردد وضعف العزيمة .

نقول هذا إنصافا للحق وإدلاء برأى نريد به لرفع النقاب عن وجه
الصواب ، وليس بد من تخالف الآراء في شيء أو أشياء ، وبتمثل هذا في
نزاع بين الأخذاد يصبح الخفي جليا وتوسع للمعرفة آفاق وآفاق ، ورب باب
من العلم فتح وقد طال عليه الزمان وهو موجود .

وشعر أبي المعاهية في الزهد يمكن أن ينقسم قسمين ، أولهما ما قال
من حكم ومواعظ ونصائح ، والثاني منظومة تسمى ذات الأمثال ، ويمضيها
على الأخص أن نتلو من شعره ما قاله في النصيحة :

رغوف خبز يابس	نأكله في زاوية
وكوز ماء بارد	تشربه من صافية
وغرفة ضيقة	نفسك فيها خالية
أو مسجد بمزل	عن الورد في ناحية
تدرس فيه دفرا	مستندا بسارية
معتبرا بمن مضى	من القرون الخالية
خير من الساعات في	في انتصوير العالمة
تعتبها عتوبة	تصلي بطار حامية
فاسمع لنصح مشفق	يدعى أبا المعاهية

فالشاعر يدعو في صراحة إلى الزهادة والعبادة وحياة العزلة والتأمل والطاعة التي تجعل العبد في مرضاة الرب . وهو يمد طويلا لما يدعو إليه ويريد أتباعه فيه إلى أن يشير ضمنا إلى أنه يدعج به ، ولا يعتف بمن ينصحه . أمرا ناهيا محذرا إنه يبدو لين الجانب تجرى عليه صفات أب يحذو على ولده ، وإن لم يتجه بخطابه إلى ولده ينصحه كاعتاد معظم الفاضحين من شعراء الفرس والترك ، وقد يكون ذلك مردودا إلى أنه لم يصرح بالنصح . فلهم ولم يقصر كتابا ولا منظومة من الألف إلى الياء على النصيح بالذات ، بل أفضى به القول في الزهد والموعظة إلى الإرشاد وبالتالي صرح بالنصح في مواضع من كلامه في الحكمة والموعظة ولم يمثل ولا خيل كدأب الفرس والترك ومن لف لفهم وتأثر بأدبهم في شعره العربي كابن الهبارية . وهذا ما يميزه بعربيته في منهج تفكيره وأسلوب تعبيره .

وكلامه بين السلاسة أخذ بعضه برقاب بعض خلو من الغموض واللبس يسابق لفظه معناه ، وإذا ذكرنا ما أسلفنا إيراد من قول أبي الفرج في معتقده ، لا نكاد نذكر أنه أورد من ذلك شيئا في زهدياته ونصائحه ، وهذا فلاحظ البون بعيدا بينه وبين من أطلعنا على نصائحهم من شعراء الفارسية والتركية الذين كان دأبهم أن يضمنوا شعرهم كل ما في جمعيتهم من مصطلحات العلوم والفنون ، وطاب لهم أن يتحموها إقحاما في شعرهم مباحاة منهم بنسبة علمهم ، وذهب عن بعضهم أنهم يخاطبون من لم تسكتل له تجربة ولا اتسعت أعوام عمرهم الممدودات للاحاطة علما بالخير والشر في كل أو جل مظاهرها ويأما أكثرها ، وأفضى ذلك بالحقم إلى أن أصبحت نصائحهم خالية من مفهومها التربوي التعليمي ، فما يحيط بشيء مما جاء فيها إلا الراغبون في العلم ، أما ناشئ الفقهاء فتعسر أو متعسر عليه أن يفهم منها

ليقوم مسلكه وينجح مسعاه ويصلح أمر ديفته ودنياه ، فإن يقول
أبو العتاهية :

لا تأمن الدهر وألبس
لكل حال لباسا
ليدفننا أناس
كما دفنا أناسا

لا يفيد جديدا من علم ويلوح قولاً له سطح وليس له عمق . غير أننا
إذا تدبرناه حق التدبر أدركنا أنه جماع أكثر من نصيحة ، لأن فيه الخوض
على مواجهة الإنسان ما يجرب من أموره بالعقل والحكمة والتحذير من
وضع أمر في غير موضعه .

كما يفيد استحباب تذكر المرء أن الدهر ذو غير ، وليس في الإمكان أن
يعرف ما للخال من مآل ، وتلك دعوة إلى العزم والنظر في المواقف . فالعاقل
العاقل هو من عمل في يومه لغده وتزود من دنياه لأخراه . وليس من قصد
الشاهر أن ينبه إلى أن حين المرء لا بد واقع . وإن سهوارة هذا القول التي
بلغت الغاية لتجعله أقرب شيء إلى الفهم وأعلى ما يكون بالحفظ ، وجدير
بالنصيحة أن يكون هذا أخص شأنها ، ولهذا الشاعر فضل لا يجحد في جعله
النصيحة أشبه ما يكون بالمثل السائر في الناس يحفظونه في غير عناء ويرددونه
على ألسنتهم ليمثلوا بما يرشد إليه من حكمة .

أما منظومة (ذات الأمثال) فله فيها مظهر المجدد في الشعر العربي لأنه
اختص الأمثال والحكم والنصائح بمنظومة أو كتاب قائم بذاته فأشبه بعض
شعراء الفرس والترك

يقول صاحب الأغاني إنها أرجوزة مزدوجة من أربعة آلاف بيت
أورد منها في كتابه ثلاثة وعشرين بيتا ، وأورد ابن عبد البر الأندلسي في
كتاب له تسعة عشر بيتا . وفي كتاب الأنوار الزاهية للويس شيخو
سنة وثلاثون^(١) .

ولعل نظمه لتلك المنظومة كان سببا ضمن أسباب جمعات أهل الأدب
من القدماء والمحدثين يرونه فيها متحررا من قيود الشعر التقليدية ومن المعاني
والألفاظ . حتى لقد قيل له أنعرف أصول العروض ، فرد بقوله إنه أكبر من
العروض .

وقال أحد الباحثين إنه أتى بثمان جديدة وتأثر في شعره بالأدب الفارسي
والحكمة اليونانية وهو أول من فتح باب الوعظ والتزهيد في الدنيا^(٢) .

ونحن نقول مع القائلين إنه يعد مجددا في الشعر العربي ولكننا نستبعد
أن يكون متأثرا بالأدب الفارسي لأننا لا نملك من الدليل ما يؤيد هذا الزعم
ونتجاوز ذلك لنشير إلى تضارب آراء العلماء المحدثين في النمط الشعري
المعروف بالمزدوج في العربية وبالمثنوي في الفارسية ، ففي رأى أنه فارسي
نظم به الشعر الفارسي قبل الإسلام ، وفي آخر أنه ظهر في شعر عربي جاهلي
وأن أبا العتاهية بنظمه فيه قبل شعراء الفرس المسلمين يقيم الدليل على أن
هذا النمط الشعري عرف عند العرب^(٣) .

(١) د: شكوى فيضل أبو العتاهية أشعاره وحياته ص ٤١١ (دمشق ١٩٦٣) .

(٢) كرم البستاني : مقدمة ديوان أبي العتاهية ص ٩ (بيروت ١٩٦٤) .

(٣) د: حسين مجيب المصري : ألقاظ من شعر العرب والفرس ، الشعر ص ١١٠ .

ونقول إنه قد سبقه وعاصره من دعوا إلى الزهد والإنصراف عنها ، زهاد عرفوا بالمجانين ، وكانوا رجالا ونساء لهم أشعار في الزهد . وقد أشار الجاحظ إلى كثير من هؤلاء النساك والزهاد^(١) .

كما أن هؤلاء المجانين شكلوا طائفة قائمة السكيان في عصر العباسيين ، ومنهم بهلول الذي قال شعرا في التزهيد والترغيب عن الدنيا وعظ به الرشيد ، وعلى كل ، فلا شك أن أبا العتاهية أقام كيانا مرموقا لشعر الزهد وريادته على اعتبار أنه صاحب الفضل في إيجاد هذا الفن إيجادا ملحوظا ثابت الأركان غزير المادة لا باعتباره الأول أو الأوحد .

وعلى نحو تحفظنا في تلقى الرأى في ابتكاره وريادته وتأثوره بشعر الفرس ، اتحفظ في أخذه عن الفلسفة اليونانية ، ونحن نؤيد عالما من علماء الغرب في قوله إن الأوائل منى الصوفية أعرضوا عن الدنيا القانية ودعوا إلى تقوى الله وحببوا الناس أن يقطعوا أمانتهم وبين الحياة من أسباب لأن الآخرة خير وأبقى ، وكانوا في ذلك مستجيبين لماطفة ديفية ولا يمكن أن يعد منهم ما قالوا به ودعوا إليه فلسفة بل هو دين في نزعة عاطفية^(٢) .

لم يكن أبو العتاهية من أوائل الصوفية ، وإنما كان زاهدا ، وبما أن الزهد أول مرحلة من مراحل التصوف ، يسمعا القول بأنه في عداد من مهدوا لنشأة التصوف ، فهو منهم بالمعنى الاعتبارى ، وليس آخذا عن الحكمة أو الفلسفة اليونانية .

وبعد هذا التمهيد نعود إلى (ذات الأمثال) ولكن قدرك قصده من

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ص ٩٨ ج ٣ (القاهرة ١٣٣٢)

2. Bertels : Otcherk : Istori persidskoy Literaturi Str. 51 (Leningrad, 1928).

عظمها تقول في تعريف المثل إنه مأخوذ من المثل وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول والأصل فيه التشبيه^(١).

فكأنه قصد إلى بيان الحكمة وشرحها بالتشبيه والتمثيل على نحو خاص ، وساق الأمثال مساق لاقتبين فيه أصلا وإعنا مزجها مزجا بكلامه ولكن الذي يعنينا في هذا المقام هو ما جاء في منظومته من نصائح كما في قوله :

أصبحت ذوى الفضل وأهل الدين
فالمسرء منسوب إلى القرين

الفصح يحسن اختيار الصديق مألوف وتأثر الصديق بالصديق لا تكاد تمس الحاجة إلى ذكره . ولكن هذا من قول أبي العتاهية مذكرونا بأميرين ، أولهما أسلوب كلامه والثاني مقصده من نصحه . فعبارته مستقيمة ليس فيها للصناعة أثر أى أثر ، وهذا من استقامتها وسلاستها لا بد يحيل بالبال أبياتنا للشاعر الفارسي سعدى طرق فيها من غرض ما طرق أبو العتاهية وبين فيها أثر الصحبة في أربعة فتخيل أن قطعة من طين مطر تسلمها من خادم الحمام فأعجب بها وسألها عن عطرها فأجابت بأنه جاءها من صحبتها للورد .

وهذا تقع على أن الشعارين يفترقان ولا يجتمعان ، فالعربي يصدقها التعبير عن الحقيقة في سهولة ويسر ، أما الفارسي فيعرضها فيما يكاد يحجبها من خيال . وهذا ما يمكن أن يمد مثلا لفرق بين العرب والفرس في التفكير والتعبير ، فالعربي في الأعم الأغلب يصف ما يقع تحت حسه كما هو ولما يضيف إليه

(١) النويرى : نهاية الأرب ، ص ٢ ، ج ٣ (القاهرة ١٩٣٠)

الحال من الخيال ، أما الفارسي فيصف ما يقع تحت بصره ويخطر على باله ويولد
صورا منه وأفكارا ، وهو في تعبيره لا بد يضيف خيالا إلى الحقيقة ومن
الملحوظ في لغته أنها حتى في ألفاظها المعجمية زاخرة بالمجاز .

أما مقصد أبي العتاهية من تلك النصيحة فليس بخاف أنه الدعوة إلى
الاستمسك بعروة الدين الوثقى ، ولئن يكون الفضل إلا لذي دين . وهو يريد
للدين القويم أن يقوم في الناس ليمتدوا ، وإذا ما أخذ الخليل عن خليله ورعه
وتقواه عم الدين الناس طرا وصلحت به حال الجماعة في المعاش والمعاد ، وهذا
مطلوب أبي العتاهية ومرغوبه . وقد يدعو إلى القناعة بما قدر الله من رزق
وسرعان ما يتبع نصحه بما يدفع من يوضح له إلى الإقتران كما يطيب نفسه
ويؤكد له أنه بتجوة من كل بأس ، فإن يقنع لا يجر عليه شدة ولا ضرا ،
ويعرف الفقر على نحو خاص لا عهد لنا به عند المتصوفة الذين يرونه مقاما
من مقاماتهم وهو خلو اليد ، من الشيء . مع خلو القلب من الرغبة فيه ، فالفقر
عنده هو ما بعد الكفاف لأن النفس ترغب وتطلب في اتصال ودوام وهذا
فقر في صورة من صوره ، وهذا مذكرونا بمن قال إن الخوف من الفقر هو
الفقر بعينه لأن الرغبة الملحة في واقع الحال افتقار حتى إلى المعدم ، وبقي على
هذا قوله بالدعوة إلى تقوى الله ، تلك الدعوة التي لا يسكاد ينفك عن
ترديدها ، ولا يقوته أن يوصى بالتقلل من العيش والزهد في الطيبات :

حسبك ما تبغوه القوت

ما أكثر القوت لمن يموت

الفقر فيما جاوز الكفافا

من أتقى الله رجا وخافا

وهو يوصي بأدب النفس بحيث تحسن الصلات بين الناس ويحب لهم

الغواد والتراحم والقآلف وذلك إذا صفوا قلوبهم من الغل والحقد وظن
السوء ، وأمله ألا يفسدوا الصنيعة بالبن ، وماذا لك إلا أن المن له في النفوس
حز السيف ، ولا يمن إلا من تجرد من رقة الشعور ولم يتورع عن إيذاء
النفوس يهينها ويخزيها . ولقد ذكر الشاعر الفارسي سعدى المن في كتابه
كلستان فقال إن من يأكل خبز يومه من كد يده لا يقبل المن من حاتم
الطائي ، مشيراً بذلك إلى أن المن حق من أكرم الكرماء تتأذى به نفوس
ضمايف الفاس ومساكينهم .

لا تتبع المعروف منك مفا
أخي أحسن بأخيك ظنا

ففي هذا البيت يجمع بين نصيحتين ينهى في الأولى عما يستشنع ويستبشع
ويرجو في الثانية متاعفا ما يراه أحسن المستحسن ، على أن حسن ظن الأخ
بأخيه أمانة على كرم الطبع وسهولة الخلق وطهر الطوية وإذا ما توافقت
كل تلك الأمارات عمرت القلوب بالمودة وهي بين الفاس صلتهم الفضلى
والمثلى .

وأبو العتاهية لا يذم الدنيا مطلق ذم ولا ينفرد من أهلها تقيراً على أن
الدنيا شر محض ينبغي دفعه وإخلاص منه كما درج الفساك على ذمها ، وإنما
أراد إصلاح فسادها بإصلاح أهلها ، ولا صلاح لهم إلا بالتزام أوامر دينهم
وتواحيه والوقوف عند حدوده ولذا دعاهم إلى مكارم الأخلاق ، وصح عزمه
على هدايتهم إلى سبيل الرشاد والسداد . إنه لم يرد بهذه المنظومة إلا تشر
الحكمة ليعود بها النفع عليهم ، وله صفة المصالح الإجتماعي وصاحب النزعة
الإنسانية وكان حسبه أن يعطف الأخ على أخيه كما يغمر القلوب الصفاء
ويغمر القوم كافة بالأخاء خاصة أنه رأى قومه من حوله في نزاع وصراع

لما كان من تخالف في الأمواء والنزعات والمال والفحل .

وجهة القول أن مظلومة ذات الأمثال وإن فاتنا منها جمال الفن وروعة البلاغة لم يفتنا منها واضح دلالتها على أن صاحبها صاحب مذهب خاص به في مذهبه ومشر به وشعره وتفسيره وتعبيره ، ولا نعرف شاعراً عربياً غيره من الشعراء القدماء نثر النضائح في عامة الشعر ثم حبسها في مظلومة ذات عنوان وجمع بين النصيحة والحكمة في نسق واحد . وبذلك شابه شعراء القرض والترك في صالفة الزمان .

وفي هذا العصر العباسي شاعر آخر نقف عنده هو بشار بن برد ، كان معروفاً بشدة تعصبه للفرس على العرب لأن له نسباً في الفرس ، وقد عبر عن شعوبيته العنيفة في أكثر من مظهر ، ومن أخباره التي يستدل منها على أنه كان رأس الشعوبية ، أن رجلاً من الشرفاء قال له ذات يوم إنه أفسد على الناس مواليتهم ورجبتهم في الرجوع إلى أصلهم وترك الولاء ، كما ذكر عنه أنه غير زاكي القرع ولا معروف الأصل . فكان من رد بشار عليه أن قال : والله لأصلي أكرم من الذهب والقرعى أزكى من هل الأبرار ، وما في الأرض كلب يود أن تسبك له بنسبه^(١) .

ولبشار قصيدة قالها مؤيداً بها إبراهيم بن عبد الله الذي خرج عن طاعة المنصور ، وتتضمن تلك القصيدة نصيحة للمنصور أن يكف عن ظلمه للرعية . هذا كرا إياه بسوء مخبة من سبقوه من ملوك الأرض الذين كانوا جبابرة فيها . ومن قوله للمنصور :

(١) أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، ص ٢٠٣ ج ٣ [القاهرة ١٩٢٩]

أبا جعفر ما طول عيش بدائم

وما سالم عما قليل يسالم

على الملك الجبار يقتحم الردى

وبصره في المأزق المتلاحم

كأنك لم تسمع بمصرع جائر

عظيم ولم تسمع بفتك الأعاجم

بقسم كسرى رطبه بسيوفهم

وأسمى أبو العباس أحلام فائم

فبشار في هذا الشعر أشبه باللائم الذي يغلظ اللائمة على
المقصود منه بمن ينصح له ، لأنه يصف به ويكاد يتوعد بالويل والثبور
وسوء المصير ما لم يرفع عن الناس طغيانه وعدوانه ، ويذكره بغفلته وعن
سبق من ملوك قتلوا بظلمهم . فكلامة نصح بتواري في تبكيت وتقريع .

وفي قصيدته هذه يلتفت ناصحا لإبراهيم بن عبد الله الذي أبده وأراد
خيرا له .

ولإبراهيم بن عبد الله من بني هاشم الذين شاءوا وشاء الناس أن تكون
لهم دعوة في عصر بني العباس . يقول التاريخ إن إبراهيم بن عبد الله كان
يحضر إلى عسكر المقصور متعفيا وربما جلس إلى السماط وكان المقصور
يطلبه طلبا شديدا ، وتأنى له أن ينطلق إلى البصرة حيث دعا إلى نفسه
وأظهر أمره مطالبا بحقه ، وكثر جمعه وقويت شوكته ، فأرسل إليه
المقصود جيشا جرارا كانت له به الغلبة عليه في قرية قريبة من الكوفة

تسمى باخري ، وقتل إبراهيم في ساحة الوغى سنة ١٤٥ للهجرة (٩)

وأجبه بشار بقوله من بعد إلى صاحبه إبراهيم بن عبد الله ليصره
بأصول الحكم وكيف يعاس الناس على الوجه الأكمل :

إذا بلغ الرأي المشورة فاصبقن

برأى نصيح أو نصيحة حازم

ولا تجمل الشورى عليك غضاضة

فإن الخوافي قوة للقوادم

وما خير كف أمسك للفل أخفها

وما خير سوف لم يؤيد بقائهم

وخل الهويثا للضموف ولا تكن

نؤوما فإن الحر ليس بنائم

وفرق أى فرق بين ماوجه بشار من كلامه إلى المنصور وإلى إبراهيم بن
عبد الله ، لأنه إنما أخلص النصيح لإبراهيم ، وغاية مطلوبه أن يصره
مواقع الرشيد إذا تسلم أزمة الحكم ، وإييين له أن الحاكم لا يتبغى أن
يركب رأسه ويستبد برأيه ، بلى أوجب واجب عليه هو أن يدير الرأي فيما
بينه وبين أصحاب مشورته ، والتحقيق به ألا يقطع برأى حتى يجتمعوا معه
عليه ، وبهذا منجاته من الزلل فى القول والعمل . وكأنا عرض بالمنصور
المنفرد برأيه المتعافى عن الشورى ، وكان هذا ماجر عليه الشدائد وما ماج
به عهده من فتن وخطوب ومكاره وأوشك أن يدفع به إلى سوء المصير .

وفي نظرنا أن تلك الأبيات التي قالها بشار في حيز أولى الأمر على
تشاورهم في أمورهم من أروع ما يقال في هذا الصدد ، ولعلها من أفضل ما ينصح
به لمن يولى على الناس ، والشاعر محسن موفق في عرض ما عرض من صور
بمائية أيد بها ما أراد له تأييدا . انه متقدم في هذا خطوة عن عطلوا
نصائحهم كلية من حلى البلاغة من أمثال ابن الهبارية وأبي المتاهية وسعدى .
لأنه قدم ما قدم في صورة أزهى ألوانا وأملح ملامح ، فكان أوقع في النفس
وآخذ بالقلب ، وإن كان ذلك من تذوقنا لا يتفق الفضل عن غير بشار من
الناصحين ، بل إننا سنبين ذلك حسنا في ثوب خلق وأخرى ترقل في الوشى
وإن كنا لا نعجب كثيرا هوشى الصناعة الذي وجدناه لدى بعض الناصحين
من شعراء الفرس والترك لأن منهم من كان شعره جمال الحسنة بالإفراط في
التطرية والزيفة .

أما آخر ما يافتنا إليه بشار بنصحه وتأنيده لإبراهيم بن عبد الله ،
فاحتمال أن يكون باعته إرضاء زعته الشعوبية ، فن المعلوم أن من وفى
هاشم من كانت له زوجة فارسية ، وتلك صلة واشجة بالفرس ولبشار عرق
فيهم وتعصب لهم .

ويعد بشار يذكر أبو الفتح البستي الكاتب صاحب الطريقة الأنفة في
التجنيس الذي كان يسميه المتشابه ويأتى فيه بكل طريقة لطيفة التقى به
التمالي في نيسابور فقال عنه إنه يعرف في الأدب من بحر . وكأما يوحى
إليه في النظم والنثر مع ضربه في سائر العاوم بسهم . كان في عتقوان شبابه
كاتب صاحب بست ، ولما غلب عليها الأمير ناصر الدولة سمكتكين ،
استحضره ومناه واعتمده لما كان من قبل معتمدا له ، إذ كان في حاجة إلى

مثله في آله وكتابه ومعرفة ودرايته وهدايته وحكمته^(١).

وهو من أهل القرون الرابع ومن تلك الطائفة المعروفة بأصحاب اللسانين،
وم بلغاء من الفرس نظموا ونثروا في الفارسية والعربية جميعا . وكانت
الإجادة لهم في اللغتين متساوية أو متقاربة .

وأبو الفتح البستي صاحب ديوانين أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية^(٢)
ولم نطلع على ديوانيه ، وحسبنا أن ننظر فيما اخبر له الثعالبي من شعره
فلتمس فيه بعض ما قال في المصيبة خاصة أن الثعالبي أكد أنه صاحب حكمته
ودرايه وهداية ، إلى أنه فارسي من كتاب الفارسية وشعرائها والأولى بمثابه
أن يتلو شعراء الفرس في شغفهم بالقول في الحكمة والمصيبة ، والظن
به أنه أطلع على تراث قومه في هذا الغرض ، متأثرا به فيما يعالج من نظم
للشعر العربي . وهو القائل :

إذا تعدت في قوم لتؤنسهم
بما عدت من ماض ومن آني
فلا تعيدن حديثا إن طبعهم
موكل بمسادة المسادات

فهذا من كلام أبي الفتح مذكرونا بأدب القديم وهو مؤلف عند الفرس
خاصة ونقل العرب عنهم في كتبهم نصوصا معقودة عليه . ويا طالبا كان
اهتمام الفرس بالكلام وكافية قولهم ان المرء مخبرٌ تحت لسانه ، ويقول

[١] الثعالبي : يتيمة الدهر ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ج ٤ (القاهرة ١٩٣٤)

(٢) عوفي لباب الألباب ص ٦٤ ج ٢ [لیدن ١٩٠٩]

سعدى الشيرازى فى هذا المعنى بيتا من الشعر ترجمته أن المرء ما لم يكسب
ففيه وفهدها فى السكتان .

ويؤيد ذلك ما جاء فى كتاب النصيحة أو قابوسنامه للامير كيكائوس
ابن اسكندر بن قابوس بن وشمكير الذى عقد الفصل السابع من كتابه على
خير الكلام وشره ، فيقسم الكلام أربعة أقسام منها ذلك الكلام الذى يجدر
بأن يقال ويعرف فى وقت معاً^(١) .

كما أن للمقدمة آداب وشروط تختلف باختلاف المجالس وكان يقال إن
من الأدب التغافل عن رد الجواب وإدمان الرضا وإطراح ما مضى وستر
العيب وترك العتب وترك الافتخار بالحسب والنسب أما الملوك والمخلفاء
فإن لمزادتهم شروطاً صعبة يفتض الخاطر عند سماعها فضلاً عن مشاهدتها
وكان هذا فى الزمن الماضى وأما زماننا هذا الذى بلغنا أن مجالس أحد
الناس من التجار والعوام مثلاً ألطف ذائناً وأكثر آداباً من مجالس الملوك
والوزراء والسكتاب^(٢) .

وذلك ما يرشد إلى ضرورة الكف عن قول معاد لأنه لا يفيدنا شيئاً
من علم فلا حاجة به لسماعه والصمت عنه أولى بقائه ، وفى نصحه باختيار
الصديق يشير إلى ضرورة أن يكون المختار للصحة كريم المعدن ويشبهه
بشجرة طيبة ، وإلا فهو نبتة خبيثة لا خير فيها ولا نفع منها ، وإنما يريد
ليبين أن صاحب قمين بأن يفتنع بصحبة من يهطحب ، وليس من قصده

[١] كيكائوس بن اسكندر بن قابوس بن وشمكير : قابوس نامه ص ٢٦

[لندن ١٩٥١]

[٢] النواجى : حلية الكميت ص ٢٥ (القاهرة ١٢٩٩)

أن الخليل آخذ عن خليله إن خيرا فخير أو شرا فشر :

إذا ما اصطحبت أمرا فليكن

شريف العجار زكي الحسب

فذل الرجال ~~كذل~~ الذبا

ت فلا للثمار ولا للمطاب

وفي قريب من هذا المعنى يقول شاعر عربي :

إذا لم يكن علم لديك مفيدا

وما كنت ذا دين فدهوك للدين

ولا ممن يرتجى لدفع ملحة

صنعنا مثل شخصك عمالا من الطين

ويبدو أبو الفتح البستي مهالا شديد الميل إلى إيضاح نصحه وتوكيده بالتشبيه ، وهو في تشبيهه لا يركب الشطط في التخيل ، مما يجعل وجه الشبه مقبولا معقولا ، ومثل هذا التقرب إلى الواقعية في بذل النصيح خير من الشطط الذي قد يضيع الحقيقة التي يقصد النصيح إلى جزم من يلقى السمع إلى نصحه بصحتها ، كما أن مثل ذلك ربما جلاها أوضح مما تجلبها قصة خيالية أو حقيقة فيها الكلام يطول وينمى بعضه بعضا .

إن كنت تطلب ثروة وغنى

فمالك بالإجمال في الطلب

فالرسل ليس بدر في القلب

من غير أساس ولا حلب

فهذا تشبيه قريب ، لأنه يريد ليقول إن ابن الناقة قد يدره ضرعها
فيملأ الإفاء دون ما حاجة إلى حثها على إدرار لبنها ، وتلك دعوة إلى التأنى
في طلب الرزق ، والتحذير من طلبه من غير وجهه أو العنف في انتزاعه فإن
الرزق يطلبه المرء كما يطلبه ، وإن وجب عليه السعى في سبيله ولكن بخطى
وثيدة تبلغ الغاية المنشودة .

والنصيحة تبدو في قصيدة لامية تقع في سبعة وسبعين بيتا في تحديد
وتوضيح لم نلاحظه أوضح منه فيما درسنا من شعر عربي يتناول هذا الغرض ،
ذلك أن الأمر والنهي أغلب عليهما من مجرد القول في الحكمة . لقد كافأنا
ما نظرنا فيه من شعر الحكم والمواعظ من قبل أن نتخير النصيحة فيه يتضمنها
بيت أو أبيات بين كلام في الأمثال والحكم ، أما هذه القصيدة ففي الإمكان
أن تصادف فيها النصيح صريحا متتاليا أو لا يفرق بين نصيح ونصح غير أبيات
قلال في الموعظة والحكمة مؤيدة أو تتعلق بقريب من معانيه . وها هو ذا
مطلعها :

اعتزل ذكر الأغاني والغزل

وقل الفصل وجانب من هزل

هذه القصيدة لزين الدين بن الوردى ، وهي تنسب إليه وهو مشهور
بها ، غير أنها لا وجود لها في ديوانه^(١) .

وإبن الوردى هو القاضي الفقيه الأديب الشاعر زين الدين أحمد فضلاء

(١) ابن الوردى . ديوان ابن الوردى ، ص ٣٣٨ [القسطنطينية ١٣٠٠ هـ]

عصره وفقهائه ، تفنن في العلوم وله الإجادة في المنظوم والمنثور ومن مصنفاته
(البهجة الوردية في نظم الحاوى) وهى فوائد فقهية منظومة . و (شرح
أنفية بن مالك) و (قصيدة اللباب في علم الإعراب) و (أبكار الأفسكار
تقمة تاريخ صاحب حاة) و (أرجوزة في تعبير المفامات) و (أرجوزة في
في خواص الأحجار) ومات في الطاعون عام ٧٤٩ من الهجرة^(٩) .

وحسبنا الوقوف على هذا القدر من سيرته لتعلم أنه في قصيدته يصدر
عن نوعية ثقافته المشكلة من شتى العناصر ، ومنها النحو والفقه ، مما تفسر به
وقته في التعبير ورغبته في بلوغ المعلى وإيثاره الحقيقة على المجاز .

والشاعر ظاهر النزعة إلى التريب وتسوية النفس ، ونحن بكلامه
نتمثله يتجه بالنصح إلى شاب فتى في الأغلب وإن قال في البيت الثانى إن
لأيام العبا نجما أقل . ولكن ما نستشف من نصحه أنه خاص بمن هو في
فناء السن فهو القائل على سبيل المثال :

يا بنى اسمع وضايا جهمت

مكما خصت بها خير العال

والقائل :

وافعسكر في مشتمى حسن الذى

انت تهواه تجعد أمرا جلال

[١] ابن شاكر الكنتى ، فوات الوفيات ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ج ٢ القاهرة .

وأعبر الخمرة إن كنت فقي

كيف يسعى في جنون من عقل

أما إذا أوصى بتقوى الله فوصاته لا تفيد من جديد ولا تعلم من جهالة،
لأنه يقول إن من لم يمتق الله ضل والموت عاقبة كل حي ، وجعل يسأل
عن طوأم الموت من الملوك الجبارة والعلماء الأماثل ، ويقول إن الله سيبعثهم
أحياء. ويجازي كلا بما قدم من صالحات أو سيئات فهذا كله تحصيل للعاصل
ولا تعلم منه ما لم تعلم .

إلا أن ابن الوردي يجذب التفاتنا إلى أبيات ثمانية مقتاليات اختص
بها الفقه والعلم والشعر ، حث من ينصح له فيها أن يتوفر على تحصيل العلم
وحذره من الكسل لأن الخير أبعد ما يكون عن الكسالى ، وبعد هذا
التمهيم يأخذ في التخصيص فيبدأ بالحض على الفقه في الدين على أنه أشرف
العلم ويحذر من الدمو عنه مال أو جاه ، كما نكوه أن يقال إن أرباب الفقه
والعلم قد ذهبوا ، وهذا من قوله يرشد إلى أن علماء الخلف في عصره لم
يكن لهم منزلة علماء السلف في نفوس القوم ، ويجد في ازدياد العلم ارغاما
للمدو ، وأن اصلاح العمل إنما يكون بالعلم ، كما يدعو إلى تعلم النحو لأن
النحو يحمل المطلق ، ومن عجز عن الإعراب عجز عن المطلق ويستفاد من
قوله هذا أنه عاش في عصر متأخر من عصور الحضارة الإسلامية ودب
ديب الضعف في مظهر على عظيم من الأهمية وهو اللغة العربية بعد أن اختلط
العرب بالأعاجم وفسدت الألسنة فست الحاجة إلى وضع كتب في النحو
وذلك ما كان من ابن الوردي ، كما رغب في نظم القريض

فهو عنوان على الفضل وما

أحسن الشعر إذا لم يتبدل

وإذا فسرنا هذا من قوله بظاهره ، فحكم العقل أنه يشير إلى ذلك
الشعر الهزلي الذي شاع في القرن الرابع على يد ابن سكرة .

فقد عرفت بغداد في أواخر القرن الرابع هذا الشاعر وقد غلب عليه
الهزل والمجون ، ولابن سكرة أكثر من عشرة آلاف بيت في هجاء قبيحة
سوداء تسمى خرة . قيل إنه حلف بالطلاق لا يخلى يوما من هجاء هذه
القبيحة ، قيل وعرفت امرأته خبره فكأنت نجيبته في كل يوم بالدواة والقرطاس
ولا تفارقه ما لم يظلم ولو بيتا في هجائها وابن الهجاج يشبهه في مقدار شعره
وأهاجيه^(١) .

وهو هجاء يتوخى فيه قائله أن الإفراط في الفحش والحناء إلى أبعد غاية
مع ذكر صريح للموريات رغبة في إثارة الضحك على أن كلاما هذه صفاته
مرغوب لدى من يطلبون أضاحيك الكلام . ولكنه ليس مطلق هجاء ،
فالهجاء فن من فنون الشعر وقد يكون شريفا عقيفا كهجاء حسان بن ثابت
لأعداء الرسول صلوات الله وتسليماته عليه ، وهذه الهزليات تذكرنا بمثلها
في ديوان شاعر مصري معاصر هو حسن القاياتي ، نظمها نظرفا ومساجلة
للشعراء القدماء ، متخيلا فيها شخصا يهجو ، وما غاية من وراء ذلك كله
إلا الهزل والفكاهة وابن الوردي وهو رجل جسد لا جانب فيه للهزل كما
يؤخذ . من مطلع قصيدته يذكرنا بتلك الإشارة اللائحة ما يجدر بالذكري عن
فنون الشعر على عهده .

وإذا ما التفت إلى نفسه فقال إنه يفزه نفسه عن تقبيل يد إنسان ويرى
أن قطع يد يقبلها أجمل عنده من تقبيلها وسرعان ما تدعى أفكاره فوخذكر

(١) الثعالبي . يتيمة الدهر . ص ٣ ج ٣ [القاهرة ١٩٣٤]

كسرى الذى تغنى كسرة عن ملكه ، ولسكنما لا نملك أن نفسى كونه على ذكر من أن الغنى عليه الصلاة والسلام كره تقبيل اليد وقال إن هذا من مألوف المعجم .

وقد ورد حديث شريف فى هذا وهو (إنما يفعل هذا الأعاجم بملوكهم ، وإنى لست بملك ، إنما أنا رجل منكم) .

وهذا حديث موضوع ، فقد صح عنه صلى الله عليه وسلم تقبيل بعض الدامن ليدنه ولم ينسكز ذلك عليهم ، فدل على جواز تقبيل يد العالم . ولقد فعل السلف ذلك مع الأفاضل منهم .

ولسكن لا يعنى ذلك أن المقربين منه صلى الله عليه وسلم كآبى بسكر وغيره من العشرة كانوا يقبلون يده الشريفة (١)

وينصح للفق أن يعتمد على ما كان لأسلافه من عز وسؤدد ، فينصرف بذلك عن التشبه بهم فى جدم وكدم وما بلغوا به رفعة منزلتهم ، وفى هذا ردع له عن أن يدخله الزهو ويركبه الغرور . كما يلفتة ضمنا إلى عدم الأخذ بالظاهر لأن عدم الغوص على أغوار الباطن مما تختل به الموازين القسط . وهو موفق فى تمثيله بقوله :

لا تقل أصلى وفصلى أبداً

إنما أصل الفقى ما قد حصل

قد يسوده السر من غير أب

وبحسن السبك قد يبنى الدغل

(١) محمد ناصر الدين الألبانى : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ص ٤٤

إنما الورد من الشوك وما

يفتت النرجس إلا من بصل

قيمة الإنسان ما يحسنه

أكثر الإنسان منه أو أقل

فهذا الناصح لا يستطرد عن نصحه شيئاً ما إلا رغبة في التقريب والفهم
والتصوير في الخيال في اقتضاب لا يندبه المقصود من معنى ، وفي تخيله ميل
ظاهر إلى الواقعية .

ويعنى به القول في الحكمة ، ولما كنا لا نقف منه إلا عند الفصح
فمصادف فيه ما ينظم الصلة بين أفراد الجماعة وما يتصل بأدب النفس وأدب
العاملة

مثال ذلك إيضاؤه نمدارة جار السوء بالصبر . أما إذا لم يصلح حال هذا
الجار أو عيل صبر الصابر ، فالخير في دفع شره بالبعد عنه ومزايلة دار تجاوزه .
فكأنه يستنفذ كل وسيلة حتى إذا يئس من بلوغ غايته ، سلك سبيلاً آخر
إلى تلك الغاية حسناً للخلاف وفصلاً للنزاع ، وهذا شأن الحكيم الحكيم .

وجار السوء يذكره بالسلطان إذا اشتد بطشه ولم تنفع حيلة في إلزامه
القصد ، وكأنما يرى وجه الشبه بيده وبين جار السوء ، فكلاهما يلج في
العناد ولا سلامة من شره لأنه مجبول على الرغبة في الإيذاء ، والساخطان
أولى بأن يكون مرهوب الجانب لأن شيئاً لا يدرأ بطشه وأذاه عن قوى
ولا ضعيف :

حبك الأوطان عجز ظاهر

فاغترب تلق من الأهل بدل

فبمسكت المساء يبقى آسنا

وسرى البدر به البدر اكتمل

إنه لم يبين للترحال فضلا واستغنى بالإشارة عن العبارة ، وإن كان
المعلوم أن ذوى العلم في سالف الزمان كانوا يحرصون على التعهول في الأرض
مؤ حيث كونه مصدرا على جانب من الأهمية لتحصيل المعرفة ولقاء الجهابذة
اللاخذ عنهم وخوض تجارب بها الحكمة والحكمة . ولكن صمت ابن
الوردى عن ذلك لا يعنى أنه ينكره وإن كان حظه على السفر وقوله إن
حب الوطن عجز يدرك منه الترغيب في السفر والذهوة إليه وتسويق من
ينصحه به إليه . وإقناعه بأن يأسا إن يناله في غربته لأنه سوف يجد له
منها عوضا من أهله وعشيرته فليس له أن يهرب الوحدة الموحشة في البلاد
النازح . كما يفيد قوله أن المسلمين متوادون متآحون ماداموا آخذين
بأحكام دينهم الحنيف الذى لا يرى مسلمين إلا أخوين متحابين متساندين .
وكان الشاعر يدعو إلى توطيد الصلات بين المسلمين بإشارته إلى تلك
الحقيقة ولو من طرف خفى .

ومن الحق قولنا إن ابن الوردى في قصيدته تلك جمع فأوعى ، وكانت
نصائح فيها مترددة على الألسنة ، وما عابها ولا ضررها شيئا أن تخلو من
روعة البيان في نظر بعضهم ، بل إن فرط سلاستها ربما أكسبها سيورتها
ووضوح المقصود منها ، وما نحن أولأى جميعا نحفظ صوراً من أبياتها
ونأفس منها في رياضة حياتنا .

وإذا ما تجاوزنا هؤلاء القدماء من الشعراء إلى شعراء العصر الحديث .
وجدنا أنفسنا إزاء شاعر يمثل مضر في أول عهدا بثقافة الغرب هو عثمان

جلال صاحب تلك المجموعة من الشعر المعروفة بالعيون اليواقظ في الأمثال والمواظظ ، وهي متميزة في زمان الشاعر وما بعده بخاص من صفاتها شكلا ومضمونا ، مما جعلها الجديرة بمكانتها في الشعر العربي الحديث من حيث كونها ظاهرة جديدة أشبه ما تكون بنقطة تحول ، فكانت سببا فيما ذاع من صيت صاحبها بها ، لأنها نسبت إليه الريادة في فن من فنون الأدب لم يكن للقوم إلف به على أيامه ، كما أن هذا الفن قليل نادر في أيامه هذه .

وقد تحدث عن نفسه في موجز ترجمة حياته فقال ماجمعه إن أباه مات عنه وهو في السابعة من سنه فكفله جده الذي ألحقه بمدرسة التصريف العمري وتلاميذها من أئمة الشراكية أتباع محمد علي باشا . وكانت له الميزة عليهم لحفظه القرآن الكريم قبل التحاقه بتلك المدرسة ، وبفضل من حفظه لكتاب الله المبين استقام لسانه بالعربية الصحيحة الفصيحة . وتتلو هذه المرحلة من حياته المدرسية مرحلة أخرى بعد أن ألحقه رفاعة رافع الطمطاوى بمدرسة الألسن ، فدرس فيها العلوم الحديثة إلى جانب العلوم الإسلامية ، مع عفايته بالأدب والمنطق والعروض واللغة الفرنسية ، ونادى لتدريس الفرنسية لمن يدعى زايد أفندي الذي رغب إليه محمد علي أن يترجم له كتابا في الفقه إلى التركية . واشتغل بالترجمة عن الفرنسية وشغل وظيفة مترجم عام ١٢٦٢ هـ . ثم تقلبت به المناصب وكلها في الترجمة وتوالي الولاة على مصر بعد وفاة محمد علي باشا ، فعزى إبراهيم باشا وعباس الأول ، وفي عهد عباس الأول جعل يزجى الفرائغ بالترجمة عن الفرنسية فترجم كتاب « لافونتين » وقال عنه إنه يشبه كتاب الصادق والباغم وسماه « العيون اليواقظ في الأمثال والمواظظ »^(١) .

(١) عثمان جلال : العيون اليواقظ ص ٥٠-٩ القاهرة ١٩٧٨

هذا ما أعلن محمد عثمان جلال من خبره بقلمه ، ومنه نقف على أكثر من حقيقة تتعلق بما يعنيه من شأنه فهو من فاشئة العلم في عهد محمد علي الذين حصلوا العلوم العربية وإلى جانبها ما يمكن تسميته بالعلوم الحديثة. وكانوا قلة قليلة مما يبرز فضل المبرزين منهم كما أنه يقر بفضل حفظه كتاب الله عليه، ويجزم بأن حمله القرآن في صدره قوم من لسانه وميزه من الدارسين إخوانه ، وذكر أنه كان محطيا بعلم العروض وبتملك العناية توافرت له الأسباب فدخل في زمرة الشعراء بهذا أننا لا نراه صاحب قلم ، غير اننا نرى فيما جرى به قلمه من التعريف بنفسه كلاما بين السلاسة لا تكاد تقع فيه على أثر للصنعة على حين كان الظن بمن في عصره أن يتأنق في الإنشاء . واستعان بتحصيل اللغة الفرنسية وحذقه لها أهله لأن يجعل صناعته التي لم يختر سواها الترجمة ولعله لم يحسن إلّاها وإن استقامة عبارته في عربية خالية من البديع . مما يؤكد أنه ذلك المترجم الذي اكتملت له المقون لشروط الصلاحية لحرفة الترجمة ، خاصة أننا نعرضه مترجما لسكتاب على ونصوص خاصة بإدارات حكومة وهذا مقتطع من المترجم أن يكون واضح الأسلوب سهل العبارة ، ولكنه ذكر أنه عالج نظم الشعر منذ نشأته ونظم في تقليدي مطروق من نمونه كالمدح مثلا .

وهنا يجدر التعريف بلافوتتين وهو شاعر فرنسي عاش إلى أواخر القرن السابع عشر وله الصوت البعده بحكايات نظمها وأجرى فيها الحكمة على لسان الحيوان .

وفي عام ١٦٧٨ أصدر الجزء الثالث من حكاياته ، وقد اقتبس موضوعات حكاياته في الجزئين الأول والثاني من المؤلفين الغربيين . ولكنه نص في مقدمة الجزء الثالث على أنه بحث عن مواد أخرى لإثراء حكاياته فأنجده

إليها . ومن قوله إنه لا يرى حاجة ماسة إلى تعيين مظنة ما أورد من جديد في تلك القصص اللاحقة ، ولكنه يذكر بأنه مدين بمعظم ما أورد المجوسى الهندى بهدياى . وليس من بين المثقفين من يجهل أن بهديان هو بهديا الحكيم . وقد أخذ عنه لافونتين عشرين من قصصه وعرفها أول ماعرفها في عام ١٦٧٢ وهو يعقد مجالس كانت تعقدها إحدى السيدات المثقات الفرنسيات ، وذلك بإلقاء تم بينه وبين طبيب فرسى ، وله ترجمة لأنوار سميلى وهى ترجمة فارسية لكتاب كليلة ودمنة لابن المقفع^(١) .

فكان حكايات لافونتين تتضمن مزيجاً من حكايات هندية الأصل في ترجمة فهلوية عربية ، إضافة إلى حكايات مأخوذة عن مؤلفين من أهل العرب .

أما قوله إنه كان يلتبس فسحة من وقت لترجمته كتاب قصص لافونتين شعراً عن الفرنسية ، فيستدل منه على أن علمه بالفرنسية هياً له بمعرفة التى يستدر رزقه منها . كما أن الترجمة غلبت لديه على كل ماسواها من ميل علمى وأدبى ، وكانت دافعه الذى لم يستطع له دفعا إلى نقل لافونتين عن الفرنسية ولكن في ترجمة مظلومة . ولا غرو فقد اكتملت لديه كل وسيلة إلى بلوغ تلك الغاية .

وحديثه عن تلك الترجمة ونشرها مستطرف مستظرف ، جاء فيه أنه تعاقد على طبعمها مع صاحب مطبعة حجوية فرنسى إلا أنه أخلفه ماوعده ، ولم يستيئس بل جهز مطبعة أنفق على تجهيزها من صلب ماله حتى باع كل مايملك ، ولما أتم طبع الكتاب قدمه إلى عباس باشا الأول رجاء أن يجزل

1. Massé les versions Persans des contes d'Animaux, l'Ame de l'Iran, pp. 129, 130, (Paris, 1951).

صلته ، وكان مصطفى فاضل باشا واسطة إليه ، ولسكن عباس الأول رمى بالسكتاب في وجه من حمله إليه ، فأخذ منه الأمتى كل مأخذ وزدم على ما أضع من جهد ومال بعد أن ضاقت ذات يده ودفنته الحاجة إلى بيع حماره وبقية ماتبقى له من متاع .

ولكن صلحت له الحال فأسندت إليه أعلى المناصب في الترجمة حتى كان يعد رأس المترجمين في الدولة ، وقال في عهد الخديو توفيق أشعاراً وأزجالاً يصف فيها أهل القاهرة بما لهم من صفات وعادات كما عبر عما ساءه من المحيطين به ومن يرتبط معهم بصفة الزمالة والعمل ، ومنحته الحكومة المصرية امتيازاً والحكومة الفرنسية وساماً رفيعاً . وكانت وفاته عام ١٩٠٨ .

وبقطع النظر عما ترجم عن الفرنسية من مسرحيات ، لننظر في كتاب العميون اليواقظ الذي يتضمن مائتي قصة وحكاية على لسان الحيوان وعلى نحو ما أخذنا عنه وهو يتحدث عن نشأته وملابساته حيواناته وما فاضت به قريحته في حرفة الأدب التي أدر كنهه ، فاقسع له مجال القول من صفيحه في كتاب العميون اليواقظ فنورد أبياتاً في صدر كتابه هذا :

بسم حمد الإله حمداً جزيلاً

وأداء الشكر بكرة وأصيلاً

وصلاتي على نبي الغد

ب خلى من كلامه المنقولا

وعلى آله الكرام وصحب

وعلى التابعين جويلاً فجيلاً

أذن الفكر بالقوافي فأورد

ت حكايات أشهر من أصولا

وقضى الله أن تقيمت أصلا

كان بالنظم حبله موصولا

طلما أمتطى الأراجيز فيها

وقليلا اجتاز بحراً طويلا

وتسكمت نادرا في القوافي

وتبسطت في افتقارها قليلا

ومن العجز لم أقارب ولكن

دارك الله عاجزا مهزولا

على الله أن ذلك لاوء

ظ فأضحى بموته مقبولا

وما جاء في أحسن موضع وأوفق مناسبة له ما أشار إليه عثمان جلال

من خبر الضب مع النبي صلى الله عليه وسلم ،

وجاء في خبر الضب أن أعرابيا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم وقال

لا أومن بك حتى يؤمن هذا الضب وقد حل ضبا في كفه . فقال عليه الصلاة

والسلام يا ضب ، فرد قائلا ليك وسعديك يا رسول رب العالمين فقال النبي

من تعبد . قال الذي في السماء عرشه وفي الأرض سلطانه وفي البحر سبيله وفي

الجنة رحمته وفي النار عذابه . فقال الرسول الكريم . فمن أنا يا ضب . قال

أنت رسول رب العالمين وخاتم النبيين ، وقد أفلح من صدقك وقد خاب

من كذبك . فقال الأعرابي أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله
حقاً (١)

وفي ذكره للضب تشريف للحيوان الذي تجرى الحسكة واللوعظة على
لسانه في كتابه ، وزيادة على أنه تفكر في معجزة نبوته يزيد بها رسول الله
صلى الله عليه وسلم قدراً فوق قدر ، فذكر هذا الحيوان تمهيد يروى ولا
ريب لتقبل ماسوف يحىء على ألسن المعجوات ولو على صفة الخجاز والخيال .

أما قوله إنه تبسط في النظم وترخص في الأحايين ، فمردود في الأغلب
إلى أنه كان مضطراً مستكراً لما فرضته عليه الترجمة من قيود وحدود .
وكأنما أراد لعذره أن يسبق قوله ، وهذا مالا يقوم فيه عذر لمتمكن قادر
مستطيع ، وعثمان جلال هذا لا يعد حكيماً ولا ذا فصيح ، لأنه ناقص كلام
لافونتين من لغة إلى لغة . ولكنه غير مفسى الفضل في إدخاله أدب حيوان على
الشعر العربي الحديث كما أدخله ابن الفتح على الأدب العربي القديم وهذا ما يدرك
من كلام عثمان جلال ولكن مع فارق ، فما كان ابن الهبارية مترجماً مثله بل
كان أخذاً من كليمه ودمته وله رأى ينسب إليه ولا فونتين الذي
ينبغي ألا نقفاساه في قراءتنا لعثمان جلال يورد قصة ويرد معها في الأغلب
النصح .

مثال ذلك لما جاء في قصة الصرار والفملة وهي القصة الأولى من قصص
الكتاب ، ولفواها أن الصرار قضى الصيف بتمامه في الغناء والتطريب دون
أن يجمع مؤنة للشتاء ، ولما جاء الشتاء وجد بيته خالها من قوت فطلب إلى

العملة أن تقرضه شيئا من زاد يستعين به على العيش في الشتاء ووعدها
بأداء دينه أضعافا وينهى الحكاية بقول العملة له :

واعلم بأن السعى في الذخيرة

يمنع كل غمة وحيرة

والدرم الأبيض وهو في يدي

ينفعني في كل يوم أسود

فهذا من السهل الممتنع في الخوض على السكند وضرورة النظر في العواقب،
وهو كلام يستقيم في الفهم لأن المعنى فيه بين وهو الحقيقة بعينها لا يحجبها
ما يلفها من ستر رقيق للخيال ، وكل ما فيها من خيال هو جرى الكلام على
لسان هاتين الحشرتين . ولعل أولى حقيقة التصديق هي أن العملة مثال الجد في
العمل للتزود من اليوم للغد ، فعملها وقولها مما لا يرقى شك إليه بحال .

والحكاية السادسة عشرة حكاية الغلام والنعبان الثلج ، ومنها أن غلاما
رأى نعباناً تجمد من برد الشتاء فأدركته الرقة له وجاء بفار لودفأه بها . ولما
أحس النعبان الدفء تحركت فيه طبيعته الشريرة فهم بلدغ من رحمة وأحسن
إليه وكاد الغلام يرد موارد التلف لولا أن فيه أبوه لما وقع وعاجل النعبان
بالتقتل .

وقال يابني . احذر معييا لعيبه

ولا تضع المعروف في غير أهله

والشاعر الفرنسي لافونتين يصور بيئته وما فيها من زمهرير الشتاء الذي
يتجمد منه في العروق الدماء ، ولا يعدو الحق في شيء بإمكان أن يحمل

الصبي إلى داره وتقريبه من ناره ، أما ما ترتب على ذلك من قتل الأب
 لمعبان ، مضار بذلة على المتيقن البعيد عن المظنون ، لقد ابتعد لافونتين
 عن انطاق الحيوان بالكلام ولكن كان الحيوان طرفا شاء به العشب
 الحقيقية في استقامة تعبير ووضوح معنى ودقة تصوير لمذهب يباين كل
 المباشرة ومذهب جمهرة شعراء القوس ، بترك الذين يخرج بهم الخيال عن الحقائق
 كثير ، مما قد يضعف حججهم عند من يطلبون الحججة ولا يرتضون إلباس
 الحق بغير حق على حال من الحال ، ومادما في ذكر لافونتين وعثمان جلال
 فلا نملك أن تكف تفكيرنا عن شاعر تركي من المحدثين هو شهابي .
 وما ذك إلا إشارات في ذهن المدارس بين هؤلاء الثلاثة ، وبها نعتقد
 موازناات تعدد اب لهاب دراستها هذه .

إنه حفظ القاموس التركي عن ظهر قلب ، ثم درس الفرنسية على يد فرنسي
 حبيب إليه أن يرتحل إلى أوروبا مستقيذا له من العلم ، وانفق أن أمر السلطان
 بإيقاده إلى فرنسا - فصار إلى باريس ولما يبلغ العشرين من سنه وهو وطيد
 الأمل في أن يأخذ عن علماء الغرب ما لم يأخذ عن علماء الشرق ومن الدليل
 على طموحه الوثاب قوله في رسالة منه إلى أمه « إنه ذو شوق إلى أن يكون فداء
 لوطه ودولته .

ودرس العلوم الاقتصادية ، وعرف علوما لم يكن للترك عهد بها من قبل
 واتصل بعلماء وأدباء منهم الشاعر الفرنسي لامارتين الذي كان يدوام على
 حضور مجالسه .

(١) اسماعيل حبيب . تورك تجدد أدبياتي تاريخي . ص ١٥٨ ز استانبول

. (١٣٤٠)

ونعود إلى عثمان جلال فنجد يده وبين شفاسي وجوها للتقارب والتباعد
فكلاهما حصل العلوم والفنون في حدائقه وأصبح صاحب زيادة واهتمام بلغة
أوربية فملك ناصيتها وعلم قومه ما لم يعلموا من علوم وفنون إلا أن عثمان جلال
ما إن أولى الصحافة عناية واشتغل بالترجمة التي أخذها حرفه لم يتخذ له حرفه سواها
على حين شغل شفاسي بالصحافة ومسائلها العامة وكانت ترجمته جافيا من جوانب
عمله وترائيه وقد قرب لافوتين بين عثمان جلال وشفاسي إلا أن الأول مترجم
على حين كان الثاني محاكيا ، وفي أرجح الظن أن هؤلاء الشعراء إما أرادوا
بمنظم حكايات الحيوان إصلاح حال مجتمعاتهم وتقويم خلق قومهم ، وذلك
معلوم بما مر به عن لافوتين وليس مما يبينهم من معرفة عن عثمان جلال الذي تلا
تلوه ضاع حقه وكابد ما كابد من كيد له وماساء ، إستخفاف بأدب الكتاب
وما جر عليهم من ضيق وشدة .

إن إيماء عثمان جلال إلى فساد الخلق في أيامه يلفتنا إلى حقيقة ذات بال
وهو تعليل ترجمته للافوتين وتبين حلة أخرى لهذه الترجمة إضافة إلى رغبته
في نقل القصص عن الفرنسية لرابطة أدبية ماله من أهميته . نفى بذلك أنه
يذكرنا بالافوتين كشاعر فرنسي له خاص من نزعة الأدبية .

فمن المعلوم عنه أنه اختار لنفسه فن الهجاء وإظهار المتناقضات ، وأورد
قصص الحيوان ليعلم الإنسان فهو ساخر من كل شيء يرضى ميله إلى السخرية
على حساب غيره ، ويتبعه إلى الرجال والنساء وإلى عليمة القوم وسفلةهم ،
ويواجه الكنيسة ، وبقصصه يعرض صور لمختلف الشخصيات والحقائق التي
تضرمها القرن السابع عشر .

ويجعل هذا عن لافوتين في عداد المصلحين الاجتماعيين ، ويقرّب
عليه إمكان أن يكون عثمان جلال بترجمة قصصه أراد أن يصلح المجتمع

المصري من حوله بعد أن وجد فيه ما يعقبى تقويمه ، ورأى وسيلته إلى غاية
تعريب قصص Lafontتين .

أما شماسي فكان وطنيا غيوراً في عهد جور وطغيان وحكم مطلق
لسلطان لا يرى رأياً إلا لنفسه إن نصيح ولا يقبل رأياً لسواه ويأني بعد مودته
من أوروبا وبأفكار متحررة ، وكان قصاراه أن يحرق قومه من عبوديتهم
ويرفع عنهم مهادنتهم ويعلمهم كيف يصلحون أممهم فيما تصلح بهم أمورهم .

ومن أديباء مصر في القرن التاسع عشر عبد الله باشا فكري المتوفى عام
١٧٨٩ . ولد بمكة المكرمة فوالده كان مهندساً بالجملة المصرية التي أوفدت
إلى الحجاز على عهد محمد علي باشا وإلى مصر . حفظ القرآن الكريم وجوده
ثم التحق بالأزهر وتلقى فيه علوم الدين ، كما أظهر الاهتمام بالتركية فأتقنها
أيما إتقان وما ذاك إلا أنه كان يطمح إلى شغل وظيفة حكومية ونحقت .
أمديته فدين مترجماً بالقلم العربي بالديوان السكندري ، ثم
تقلد عدة مناصب حتى التحق بالقبة الخديوية في عهد سعيد باشا . وفي عهد
الخديو اسماعيل رافق الخديو إلى الأستانة لتقديم الشكر للسلطان ، كما رافق
الخديو توفيق في المهمة عينها . ثم عين وكيلاً لبطانة المعارف ووزيراً لها .

وكان كاتباً وشاعراً ، وله في الفن الرحلة المسكية و في الشعر منظومة
بمعنوان نظم الآل في الحكم والأمثال . وله تعاليفات على منظومة أحمد
خيرى باشا في المواعظ والحكم^(١) .

أما منظومته (نظم الآل في الحكم والأمثال) فيقول في سبب

(١) السيد المناني عبد الله باشا فكري ، حياته وآثاره ومكانته الأدبية من

نظمه لما إن الخديو توفيق قبل أن يصبح خديو مصر رغب إليه أن يجمع
بعض أبيات في الأمثال والحكم وجوامع الكلم مرتبة الأبواب على
حروف المعجم^(١).

ويبدو من الرغبة في ترتيب أبياتها ترتيباً أبجدياً تيسير الرجوع إليها
والقدرة على تحديدها وحفظها . ولا نعلم من شاعر سواه صنع صنيعه .
وبذلك كان لهذه المجموعة من الشعر ملحوظ من طابعها . فالشاعر يبدو
مضطراً إلى الإيجاز وجعل كل بيت قائماً بنفسه مستقلاً بمعناه مفرداً عن
سواه ، وكان كل بيت مقصوداً نصيحة لا تقديم ولا تعقيب عليها اتوضيحها
وتأكيدها . وليس بها عفاوين إلا باب الألف وباب الباء وهلم جرا .

فالأبواب على حسب حروفها تملأ الغرض الذي قيل فيها ، فشكل
بيت نصيحة وبذلك اختلطت النصائح في هذا السكتيب الذي يبتديه الشاعر
بالحروف قبل تقديمه بغيرها ، واضطر في بعض المواضع أن يضمن البيت من
شعره شطراً من شعر شاعر سواه كما انصرف بذلك عن التزام الدقة في التعبير
وأدى به تمسكه بالحرف إلى سطحية المعنى .

ولا نكاد نقع في كل ما تضمنته منظومته من نصائح على ما يستفاد منه
أن عبد الله باشا فسكوى صاحب اتجاه معين في توجيهه ، وكلامه من قبيل
المعروف المألوف إلا في الأقل .

وهذا مثال من قوله في حفظ اللسان :

(١) عبد الله باشا فسكوى نظم اللال في الحكم والأمثال . ص ٢ (القاهرة

احفظ لسانك أيها الإنسان

لا يلدغك إنه تعب

فيا طالما فصيح بمثل هذا وجاء فيه شعر ونثر ، من ذلك قولهم مقتل الرجل
بين فسكيه ، وقول الشاعر إن البلاء موكل بالمناطق وجراحات السفان لها
التئام ولا يلتام ما جرح اللسان . ولو تذكرنا ماورد في هذا المعنى في شعر
الفرس والترك لذكرنا ما لا يدخل تحت حصر ، فالقول فيه خلو من جديد
مفيد .

واسكن نصيحته تفصح عن حكمته والمسلك الذي يدعو إلى الأخذ به
فيما نتحصل به المصلحة وتندفع به المضره . في مثل قوله :

بالرفق مارس ولا ين من تخالف

تربح وغالظ إذا لم يدفع اللين

وتلك خير وسيلة إلى بلوغ الغاية ، وإن عرفت في قول من أشار لما
أنه لا يضع سيفه حيث يضع سوطه ومن حذر من وضع السيف في موضع
الغدى .

وهو غير مجرود الإجابة في قوله :

تأمل سطور الكائنات فإنها

من الملائ الأعلى إليك رسائل

واعبد الله باشا فكري فضل الإجابة في العرض والتشبيه ليس إلا ، فمن
إنصاف الحق قولنا إن أبا نواس قال إن الأزامير على الأغصان شامدات
على أن لا شريك لرحمن ، ولا تملك أن فكف فكركنا عن المتصوفة ، فإن

جمهور أهل التصوف من الفرس والترك خصوصاً على أن جمال الطبيعة مذهب
من جمال الله ، والروضة جمال زهرها وشجرها وطيورها ليس سوى المرآة التي
تجلى فيها الجمال الإلهي ، ومن يتأملها إنما يتأمل القدرة الإلهية ويشاهدها
في أرق مظاهرها . ويلزم من ذلك أن يكون المسيح بحمد الله المؤمن الموقن
بجلاله وعزته وعظمته ويمكن القول إن الطبيعة والسكون تجسيد للمعنى
الالوهية (١).

ولسنا نجد ما يجمع من الظن أن هذا الشاعر أخذ عن شعراء الترك الذين
تداولوا النظم في هذا المعنى الصوفي بعد إذ عرفنا من سيرته أنه أخلى ذرعه
لدراسة التركية ، وإن كان قوله أعم لأنه ذكر الكائنات ولم يقتصر على
ذكر الروضات ، وإحسانه في الغاية أن يشبه الكائنات بسطور رسائل من
الملك الأعلى تعبر اليقين عن الخلاق الوهاب .

وقل في أدب النفس :

خاص فؤادك من غل ومن حسد

فالغل في القلب مثل الغل في العنق

فهو يحسن في استخدام الجناس الذي طالما استخدمه شعراء الصنعة ولم
يحسنوا إلا في قليل من كثير ، لأن دقة المعنى هي التي ترتب التألم باللفظ .
ووجه الشبه في التشبيه ما يلحق بالقلب من أذى بما يصيب العنق من قود
يعصره ويؤلمه ، وذلك ما يستوجب الخلاص مما يضر بالقلب والعنق جميعاً .
وذلك معنى يدرك بعد روية ولا يكشف عنه اللفظ في القو .

1. Braginsky : Antologia Tadjiskoy Poesii Str. 12 (Moskva 1957).

إن هذا الشاعر بالتزامه الترتيب الأبجدي يشبه بعض الشعراء الذين أرادوا المباهاة بسعة باعهم فنظموا قصائد خالية من ألفاظ منقوطة مثلاً ، وشعراء نظموا التواريخ ، فضيعوا المعاني بالألفاظ وسلبوا شعرهم روعة الفن . وكأنها بشاعرونا في مراعاته لأبجدية الترتيب ينسى مطابقة الروى في الصدر والعجز فيضج من جمالية الإيقاع ، وينفرد بهذا العيب عن كل من عرفنا من شعراء الفصيحة من عرب وفرنس وترك .

وعبد الله باشا فسكى مفرد عن كل من أسلفنا ذكرهم وقرأنا شعرهم من شعراء الفصيحة الفرس والترک والعرب بقصيدة ، نظمها يسدى فيها الفصح لولده وليس يخفى الفرق بينه وبين الشاعر التركي نابى . فقد فصيح كل منهما لولده ، إلا أن عبد الله باشا فسكى حصر كلامه في قصيدة واحدة ، أما نابى فنظم كتاباً رتبها على أبواب ، كما سمي كتابه (خيرية) باسم أبيه أبى الخير ، والشأن غير هذا عند شاعرنا العربى . والأول أميل إلى التعميم على تقيض الثانى الذى يتوخى التخصص .

ولنناق انسمع إلى أمين باشا سامى ليجد لنا فى هذا الصدد قائلاً إن أباه نظم جملة أبيات وجهها إليه واختصه بها أيام الدراسة إلا أنه لم يعثر إلا على بعضها (١)

والذى بين يدينا من تلك الأبيات يقع فى قريب من عشرين بيتاً . مما يدل على أن القصيدة كانت طويلة . وقوله إنه وجهها إليه أيام الدراسة يدرك منه أنها تربوية تعليمية بكل المعنى ، بل لا نملك إلا أن نتمثل أباً يراقب ولده وهو عاكف على استذكار الدرس وتحصيل العلم ، وكل أب لابد

(١) أمين باشا سامى : الآثار الفكرية ص ١٧ — ١٩ (القاهرة ١٩١٥) .

تدركه الرقة لواده ويزداد اهتمامه بشأنه في تلك الحال ، فيقول له ما يستعين
به على أمره رجاء أن يحقق المقصود مما يتوفر على عمله ، وهذه أمانة على
خصوصية الغرض من نظام الأسرة .

ولعل ذلك مما دفع الشاعر إلى أن يقول كلاما سهل العبارة مستقيمها
متقرا من تكلف التعذيب رتبته
والشاعر العربي مختلف عن الشاعر التركي في الأسلوب ، مشبه بعض الشبه
ابن الوردى في نوعية العبارة التي ينطق بظواهرها عن مفزاها .

إن عبد الله باشا فكرى يعبر عن هذا كله فى الأبيات الأوائى فى قصيدته بقوله:

إذا نام غري في دجى الليل فاسهر

وقم للمعالي والعزالي وشعر

وخل أحاديث الأمانى فابها

علاقة نفس الماحز المتعير

ولا تأت أمرا لا ترجي تمامه

ولا موردا مالم نجد حسن مصدر

فهذه الطائفة من الأُمَيَّات تسكاد تطامعنا على صورة والدية تحدث إلى ولده وهو
مكسب على كتاب يقرأ فيه ليسأل عما يحتويه ويستعجب لولده الكد والدأب في
تحصيل العلم ويريد به أن يصل بمياض نهاره بسواد ليله في الدرس والتحصيل ،
وإلا فهو غر ناقص التجربة لا ينظر في عاقبة أمره وما سوف تعكش له
الأيام هذه . وجهه بين العالي والعالى إشارة إلى أن الحياة حومة وغى ولا
نصر فيها إلا لمن عيأ لها أسبابها ، وينبه إلى أن تحقق الأمل ان يكون إلا

بالعمل ، ولا بد من استيعاب المعرفة بتمامها وإلا فلا ، فهذا نصيح ياكم رده الآباء والمعلمون على سمع من يبصرونهم بأصول استذكار الدرس وتحصيل العلم .

وبعد أن يكلمه بما يكلم به أب ولده الصبي الناشئ وللمعلم تلميذه شعبنا لعمته وإرشاداً له إلى كيف يكون الجهد والسكد في تحصيل العلم ، يخاطبه بما يخيل إليه أن حكيماً ينصح لياق أو من يبلغ مبلغ الرجال أن يأخذ به حتى يصلح له أمره وتستقيم له شئون حياته ، فيوصيه بالمشورة ويبين له ضرورة أن يحسن اختيار من يستشير ، محذراً إياه من إخوان السوء ومن خبيث نعيمهم وإظهار ما لم يضمروا .

ويسترسل هذا الداصح في نصحه لولده وكأنه يريد أن يجعل من قصيدته تلك جماع كل ما يمكن أن يوجه إليه من قول يدعو فيه إلى الخير ويصده عن الشر ، بعد إذ خيل إليه أنه شب عن الطوق وانقضى العهد الذي كان فيه طالب علم قصاراه تحصيله بفضل بمن حشمه عليه وزينه له وهرفه ضرورته ومزيقه ، وهذا الفق مطل على طور آخر من أطوار حياته بالتجربة ويعرف طبائع من يعايشهم واستقل بذاته واعدة على تقلب وجوه الرأي وتمييز الخير من الشر ، كما بدأ على وجوب أن يكون مشاورة ومحاوره بكلام يحتمل القبول والرد وجمالة النظر وإعمال الروية . وكان حتماً ألا يطلب إليه تسهول الجفن في تحصيل العلم ، أو يحثه على الرغبة في المعالي ، ويذكره أن التعلق بالآمال محال وخيال إذا تجاوز الحد فانتقل إلى الضد .

وإذا نامى بالداصحين الذين درجوا على ذكر الصدق والدعوة إلى التزامه ، فإنه يتقدم عنهم خطوة ، لأنه يحثه على الاستمسك به كبداً ويفهمه معناه ، فهو ليس مجرد مقابل للكذب ، بل هو تحرى الحقيقة في كل شيء ،

وفي الإرشاد إليه يذكر ما يستدل منه على أنه متأثر بالتصوف ، فهو
الغائل :

وعود مقال الصدق نفسك ورضه

يصدق ، ولا تترك إلى قول منفر

وموضع النظر هذا هو قوله (يصدق) فالصدق في لسان المتصوفة حال
تعمري الصوفي تدفعه إلى أن يقول ما يقول على وجه دون ما فتور ولا تردد
ويسمون ما تخطو عليه قلوبهم من حقائق صدقا . وعندهم أن الصدق
في التوحيد هو قطع العلاقات ومفارقة العادات (١) .

ولعل عبد الله باشا فكري في مثل هذا من قوله متأثر بشعراء الترك
الذين ردوا هذا المعنى في شعرهم ، وقد يؤيد هذا الحساب ما عرفنا عنه من
توفره على دراسة التركية .

وفي قليل من مواضع قصيدته يكف عن الأمر والهي لا يوضح وجه
الأمر والهي كما في تحذيره من الإسراف وبديهية أن الوسطية أسمى
المراتب ، وخير المال وأكرم مال أصيب من حله وانفق في وجه من
الخير وحذره من ذلك رغبته في الفنى عن أكل السحت وأمره بضرورة أن
يكسب المال من حلال والأمر بانفاق المال فيما يغود بالمنفع .

وهو لا ينسى أحكام دينه ، ويستقي عما استوعب من حديث نبي
الإسلام صلى الله عليه وسلم ، ملتصقا بحجية لا ريب فيها من الإشارة إلى
أن ما يقول مستمد من قوله صاوات الله وسلامه عليه :

(١) د . حسن مجيب المصري - المعجم الفارسي العربي الجامع ص ٢٥٢ (القاهرة

وخير عباد الله أنفعهم لهم
كما كان من قول السذير المبشر
فكن راغباً في الخير ماعشت وانتصب
لنفع الوري ماعشت والشر فاحذر

والذي نميل إلى القطع به ، أن شاعرنا في البيت الأول من هذين البيتين
إنما يركن ويستند إلى حديث أو حديثين أوردهما السيوطي متعاقبين
كالمتلازمين ، مما أكد فحواها وجمع ووجد بين معانيها . ولقد صدق صلوات
الله وتسليماته عليه إذ قال (خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه) كما قال
(خير الجيران عند الله خيرهم لجاره ^(١)) .

أما آخر ما بين يدينا من هذه القصيدة فقوله :
ولا تنف زلات العباد تصدها

فلست على هذا الوري بمسيطر

وتقف عنده في تأمل لنذكر ما قلنا في صدر كلامنا من أن عبد الله
باشا فكري في مثل هذا من قوله إنما يخاطب من بلغ مبلغ الرجال رشيداً
عاقلاً ، على خلاف ما خاطبه به وهو صغير لم يزل . وبذلك فالقصيدة بتمامها
تبذل النصيح للمراء على امتداد مراحل العمر .

ويعد عبد الله باشا فكري ، يذكّر إبراهيم العرب في حداد شعراء
النصيحة من شعراء العرب المحدثين .

وإبراهيم العرب أديب من مؤلفاته (آداب العرب) وهي قصص

(١) السيوطي « جامع الجوامع » ص ١٧٧٥ (القاهرة ١٩٨٣) .

أخلاقية إجتماعية نظمها على ألسنة الطير والحيوان وجعل خاتمة كل نوع من تلك القصص مثلاً مشهوراً أو أفراً منشوراً . كانت وفاة إبراهيم العرب عام ١٩٢٧ وطبع كتابه عام ١٩١١^(١) .

ولنفسح مجال القول لإبراهيم العرب ليعحدثنا عن صنعة في كتابه ليعده يذكر أنه استلهم في ذلك حكماء الشرق والغرب جميعاً . ففظم حكماً ومواعظ في أسلوب بين السهولة كيما يعين قارئه على تدبرها وتفهيمها والانعاط بها^(٢) .

ويمكن تقسيم ما أورد من حكم على قسمين . أولها ما جاء به على ألسنة الحيوان ، والقسم الثاني ما انطق به الإنسان وإن كانت جمهرة تلك الحكم واردة على لسان العجاوات . وكل قصة بمدوان عظة وهذه العظات مرفقة في العظة الرابعة عشرة وهي بمدوان (الدرويش والقبرة والصقر) أن رجلاً مال إلى الزهادة والصلاة فماش لا يعمل ، وكان حسبه أن يمد يده مستجدياً . وبينما كان في بعض البلدان رأى قبرة صغيرة ، في عشبها وإلى جانبها صقر يزقها ، فقال الرجل في نفسه إن الله وسعة رحمة كل خلقه ، فوسخر أفسى الخلق لإطعام أضعف الخلق ، وتوقع أن يأتيه رزقه من حيث لا يحتسب . ودارت الأيام فما وجد رزقاً يمسك عليه حياته . واتفق أن أبصر في عش صقراً يلوم أنثاء على تراخيهما في طلب الرزق ، فوجد فيما رأى عظة وعبرة .

(١) رضا كحالة معجم المؤلفين ص ٥٦ ج ١ بيروت ١٩٥٧

(٢) إبراهيم العرب . آداب العرب ص ٢ القاهرة ١١١٠

فأدرك الرجل الدرويش متعطلا
أن النفسك دون السعى حرمان
لن يرزق للراء عونا في مطالبه
إلا إذا اغتدى والسعى معوان
دع التسكاسل في الخيرات تطلبها
فليس يسعد بالخيرات كسلان

ولقد أورد المؤلف حواراً بين الصقر وأنتاه في هذا المعنى . كما أورد
نحو ذلك بين القبرة والصقر ولكنه اختتم ذلك الكلام بتلك الصيغة
بعد أن مهد لها

والعظة التاسعة عشرة بعنوان (الأرنب وأصحابه والتميمان الجبليان)
ومضمونه أن أرنبه كانت ترغب في أن يكون لها أليف ، فكانت تدعو
إلى طعامها كل من تعرف من أصحابها . وسمعت ذات يوم صوتاً يابعث
من بوق صياد ، فولت هاربة منخلعة القلب رعباً ، فرآها كلب الضياد وجفل
يعدو في أثرها ، وكانت في عدوها لتنجو بحياتها تمر بالأرانب التي كانت
في أمسها لمواكبتها ، إلا أن كل أرنب معها كان يعتذر من مد يد العون
إليها ، غير أن تيسين جبليين وقفوا على حقيقة حالها ، فتحركت فيهما الرقة
واللوعة وأفزعا السكاب الذي كان يشهد في طلبها فعاد أدراجه :

نجياها من بعد أن صد عنها
كل مستعجد وكل رفيق
ثم قال لها دع كل خل
يخدع الناس بالكلام الرقيق

إصرف النفس عن كثير من الفنا

س فما كل من ترى بصديق

والعظة الرابعة لا ذكر فيها لحيوان وعدوانها (الأعمى والمقعد) وهما
ذى بتمامها :

أعمى توطن في بعض من المدن

وجاره مقعد في ذلك الوطن

كلاهما يتمنى الموت معتقدا

بأنه مئة من أعظم المدن

وبينا ذلك الأعمى يسير إلى

وجه الكريم بلا هاد ولا سكن

إذا به عثر رجلاه عن خطأ

بذلك المقعد المحفوف بالحن

قال الضريز وقد زاداه صاحبه

ما كان هذا الشقا لو كنت تصحبني

فقال كيف وعملك الضوء محتجب

والداء أعيأ مكان السعى من بدلى

قال الضريز ألا لو كنت لى سندا

لما أصبدا بما فيها من الإحن

تعال أحملك فوق المنسكين إلى

مطالب الرزق أبغيتها وترشدني

تسعى بمساعي أنى تبتغى وأرى
بناظريك فميسا يا أخى اعن
عاون صديقتك فى أمر يحاوله
فالحر لاحر معوان على الزمن

وهذه العظة هى الواقع الحق ، فقد يكون الشاعر متعميلا فى نظمها ،
ولكن ليس يمنع من أن تقع على الحقيقة لمعد وخرير . وليس يخاف أن
الكلام كلما كان أقرب إلى الواقع كان أوقع فى النفس وأقوى فى الإقناع
ولو كانت كل عظة وكل مثل على تلك الصفة لكان الكلام أقرب إلى
العقل ، ويفترض فى الذبيحة أن تناطق العقل قبل أن نحلق فى الخيال أو
تشبه الحال .

ومما نلاحظه أن ما أوردنا من شعر إبراهيم العرب ليس من النمط
المعروف بالمزدوج بل شعر موحد القافية ، واللفظ فيه سهل واللحن لا يطمسه
لبس ، وهو من ماء واحد على غير ما كان المتوقع من شاعر يتقود بتسلسل
قصة وتبادل حوار .

وهذه عظة بعنوان (الملك المشتغل بعلم الفلك) وهى من المزدوج الذى
نظم فيه شعراء الذبيحة من عرب وفرس وترك السكك والمنظومات .
ومجمل القصة أن ملكا كان مشغولا بعلم الفلك فانصرف به عن النظر فى
مصالح رعيتة ، ومن خواصه من كان يستعجب له اشتغاله بعلم الفلك ومنهم
من يستكرهه له . وها هو ذا من ينصح له بقوله :

فقال عاقل من الجلاس
لا يصلح الجسم بغير الراس

من ولي الملك العظيم يتعب
وأنت لاه للعجوم ترقب
الله في هذا المقام أقزلك
لنظر الأصلح فيما حوالك
لا أن تكون حاكم الأفلاك
ولا لكى تقضى في السماك
لكى تراعى عينك الرعونة
فى مرم وتصلح البرية
فالملك يرقى بالمليك العادل
فى عاجل الأيام أو فى الآجل
فانظر رعاك الله أهل الأرض
وأسلك شىء لا غير هذا يرضى
وكن لمن ترضى أباً وأماً
على المهم قــــدم الأما

وإذا احسبكما إلى حسنا الأدبى ، قلنا إن الخط المعروف بالمزدوج أوقع
فى النفس إن كان خاصا بالنصيحة لأن ازدواج الروى فيه إيقاع وتفهم .
وهل نورد هذا من حسنا أو حسكما إلى أن جميع من عرفنا من شعراء النصيحة
نظموا مزدوجات أو أراجيز .

ومن الشعراء المعاصرين الذين افردوا اللصائح بدبوان ، خليل مطران
المتوفى عام ١٩٤٩ الذى أظله عصر مائىج بحركات وطنية وتيارات فكرية
وثقافية معلاطمة وكانت أوضاعه الاجتماعية فى مصر متناقضة وهو

يجمع بين ثقافتين كانتا متعارضتين ومتكاملتين على أياهما ، وكان من تلك الطائفة من شعراء العربية المعاصرين الذين أخذوا بقسطين متعادلين من الثقافة العربية والفرنسية . وقد تجلى أثر هذا الامتزاج متعادلا متماثلا في شعره وله الديباجة العربية المشرقة والعبارة الجزلة الرصيفة ، وفيه أثر التيارات الأدبية الغربية .

ولما كنا بصدد دراسة مطران ناصعا ، حسن بما أن نتلمس العوامل التي كانت عوناً له على الفصح ويسمعا أن نجد لها في مفهوم فكره وأصل طبيعه واتجاه نزعاته .

لقد قال عنه بعض من تناولوا شخصيته ، وشاعريته بالدرس إنه كان ناقداً قبل أن يكون شاعراً ، ولا يصدر شعره إلا على واضح من مفهوم وأصول ، ولا نعرف شاعراً من شعراء عصره أمسكه الحكم على الشعراء فسير أغوار شعرهم كما استطاع مطران . وهو يطرق الموضوع في جوهره ، إذا فقد فقدته قائم على العقل لا على الهوى . وفي ذلك يقول :

العقل علم تزكيه نزاعته

وليس الأحكام العقل يفقده^(١)

وطالما كان هذا رأينا منه مؤيداً بالدليل ، وعرفنا ما عرفنا من نزاعته إلى النقد وغوصه على الجوهر والاحتكام إلى العقل لا شيء سواه . وذكرنا أن النقد يشبه الفصح في كثير حتى يكاد يكون صورة للفصح ، وسعنا أن نعمل

(١) محمد عطا : خليل مطران . ص ٣٣ القاهرة ١٩٥٩ .

إلى قوله إن مطران قد توافرت فيه صفات الحاكم الأمين على علم يوديعها لمداية
بالقول الحكيم والرأى السديد خاصة إذا اتجه بنصحه إلى الشباب في فترة
عاشهم فيها وعلم بمقله وتجاربهم ما لم يعلموا من خفايا أوضاعها وخبايا نفوس
ناسها وما ظهر وبطن مما ينبغي ولا ينبغي .

والشاعر العقول والفن خليل مطران مجموعة من الأراجيز بين دفتي كتاب
عنوانه إلى الشباب صدر بعد وفاته ، وفي هذا الشعر يتحضر مطران بما ينبغي
للأبناء الجيل من الشباب أن يتفقهوا ، من خلق وبأخذوا به من قيم ومثل
أولى بهم جعلها نصب أعينهم ليحسبوا من الفائزين المفلحين . وفي نصائحه
ووصاياه لا يسكاد بنفسه جافياً من جوانب الحياة على تعددها من قول
وإرشاد إلى المثالية في صحة مواجهته ، مما جعله داعية أخلاقياً واجتماعياً ،
وفي كل ما يتصل بحياة الفرد والجماعة في عموم .

فلم يبق إلا عرض الأمثلة مما قال خليل مطران في نصحه للشباب .
وها هو ذا يبر عن فزعة تربوية أصيلة حين ينصح لفق الجيل أن يبر
والديه على أن من بر والديه فاز برضا الله ورضاهما فضلاً عن أن هذا البر
يها من آداب النفس وكرم الطبع ، عائد حتماً على الابن المطيع بهيم الخير ،
لأنه بذلك يسمع من أبويه ما يعمل بما يزيان له أن يعمل ، وها لا يريدان
له إلا الخير كل الخير .

فهم صنف المقم

تعز تقرر تعجب

الوالدين أكرم

تعش تعمر تنجب

ما اللذان استنفدا
الله أوصى بهما
والحكما، وصلوا
دورك آيات الفدا
من أجل أوصا بهما
ما أجملته الرسل

ويوصى بحفظ الجميل على أنه أمانة على الخلق الجيد وجامع لعن
الوفاء، فالكنود خسة في الطبع وغدر مستقبح وتجرد من شعور إنسان هو
السمو في ذروته، كما أنه تواد ونحباب وصلات لا بد من توافرها في قوم
يمشون في وئام وسلام، فالاعتراف بالصليحة زيادة في المودة التي تعطف
قلوباً على قلب، ولا تزيد الحياة طيباً إلا بتلك المودة.

تلق بالشكر الذي
واحفظ لذي اليد اليدا
كل امرئ وإن سما
أن يحمل الأرض سما
فما له في حال
غنى عن الأمثال
در الحق الجميل
احفظ للجوهر

وخليل مطران يتقدم بالفصح ثم يعقب عليه بما يقوم برهانا على ما تضمنه
ويخرج من معنى إلى معنى، كأن يبين أن الإنسان لأخيه ولا غنية له عن
غيره، وهذا هو الاسناد والتعاون، وبذلك يفرع على أصل ويبين كيف يعم
الخير من حيث لا يقدر له هذا المصوم، ويشير إلى أن كلمة طيبة وشعوراً
بالشكر ودوام البقاء على الوفاء، مما يعود بالفصح وتصلح به الحال.

وهذا الناصح الحكيم يخالف النصحاء القدماء وهو يوصي بالثقة في النفس والاعتماد عليها والتميز بخصائصها ، وهو يدعو إلى تحديد الغاية منذ البداية لأن هذا التحديد قوام للنظام في العمل الذي به يتحقق الأمل ، ويستحب الاعتماد على جهد يبذله من يعمل دون اعتماد على جهد لسواه ، ويستوجب على كل إنسان أن يكون ذا مبدأ يختص به وحده ، وتلك هي الشخصية التي يهتم العلماء المحدثون بتعميقها وتقويتها .

منذ الشروع في عمل

فظمه تدرك الأمل

فإن يكن ذا مبدأ

فأنت أشرف امرئ

أفلح ذو الثبات

لا صاحب الهبات

فهذا الحكيم الناصح واقعي الحسنة ، وما ينصح به لأبناء عصره يدفعهم دفعا إلى خوض الحياة معتركا لا موضع فيه لثرد مستكين . لقد عبر عن واقع الحال في زمانه وبلاده ، لأنه رأى أبناء بلاده وابن بلاد الشرق محكوما مسودا ، قليل الأمر في نظر العالمين فكروا به هذا وأراد منه أن يغيره وهذا إلى ما يقضي إلى تحقيق الأمل من سبيل ، وهو عملي فيما يدعو إليه علم يدع إلى القناعة على نحو مادعا إليها ابن الوردي مثلا بقوله إن ملك كسرى عنه تغلى كسرة والبحر تغلى عنه قطرة ماء تتحاب من صخر فمثل هذه الممانى مجردة ويعني أن تكون ممكنة محدودة للاقتناع بحقيقتها وجديتها .

إن مطران يمثل هذا ظاهر الاختلاف عن قدماء الناصحين ، مشبه

إقبالاً من المحدثين ، وإن كان إقبال يستمد على الدوام من الدين لا ينفك عن ترديده لذكر الذاتية ، فمطران وإقبال وغيرهما من المحدثين يتألفون ويمكاملون ، وغير شك أن هؤلاء العاصحين في الغابر والحاضر يصدقوننا التعبير عن زمانهم ويثبتهم ويعبرون عن تيارات فكرية وروحية في طول وعرض تاريخ تراثنا الإسلامي وهو تراث عامر بالقيم زاخر بالمثل.

الفصل الثالث

مصر في ثلاث رحلات

الفصل الثالث

مصر في ثلاث رحلات

مصر كعبة قصادها من آفاق المشرق والمغرب منذ الزمان الأطول .
عقد منها من تليت بها فحسقت له مستقرا ومقاما ، ووقد عليها من اجقاز بها
وهو على صفة الزائر المفاخر . وبعد دخول العرب فاتحين سنة عشرين من
الهجرة ، عزت بالإسلام وارتفعت لها المنزلة في النفوس ؛ فارتحل إليها جملة
الصحابة والفقهاء والقراء وأعيان البهتان من البلغاء ، كما كانت مهوى لأئدة
أهل الحديث الشريف ورواة اللغة والأدب ، مما جعل مصر حاضرة للحضارة
الإسلامية بكل مقوماتها ومظاهرها .

ولقد بلغ عدد الوافدين على مصر حدا مكن أكثر من مؤرخ إحصاءه .
وذكرهم في كتابه مرتبة أسماؤهم ترتيبا أبجديا ، بل منهم من ألف في ذلك كتابا
كالإمام الجوزي الذي ألف كتابه وذكر فيه من الصحابة مائة وسبعة وأربعين
صحابيا وقد فاته مثل ما ذكر أو أكثر على حد قول السيوطي الذي زاد
عليه ما فاته من كتاب ابن عبد الحكم وطبقات ابن سعد وتجرید الذهبی فزاد
في العدة على ثلاثمائة وألف السيوطي كتابا في هذا أورده برمته في كتابه
حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة (١) .

وإذا كان هو عدد الصحابة رضوان الله عليهم ، فإضافة عدد غيرهم من

(١) السيوطي : حسن المحاضرة ص ٦٦ (القاهرة ١٩٦٧)

ذكرنا إليهم ، استيفاء لتصور ما كان لهم من شأن وما كان لمن قدموها
من أرب حفزم على شد الرحال إليهم . ويرشدنا ذلك بالحقم إلى أن كل
طائفة من طوائف زائريها كانوا ينشدون غايات ليست لغيرهم وكان الجميع
من الغرب الإسلامي يمدون بها في طريقهم إلى الحج . ويلزم من ذلك أن
مصر كانت توجد السبب لتحقيق أكثر من أرب ، ونحن هنا في عدد
تتمثلها محطة الرحال رحالة من المسلمين ثلاثة ، عربي وفارسي وتركى ، فوحدت
بينهم بوفادتهم عليها ضمن رحلة مضت بهم في الأرض طولا وعرضا .
والرحالة العربي أندلسي من أهل القرن السادس الهجرى ، هو ابن
جبير ، تعرف رحلته برحلة ابن جبير وتذكر بالآخبار عن اتفاقات الأسفار .
أما سبب قيامه بها وتدوينه لها فلا يخلو من طرافة . والخبر في ذلك أن الأمير
أبا سعيد بن عبد الله صاحب غرناطة استدعاه ذات يوم ورغب إليه أن يؤلف
له كتابا ، وكان الأمير في مجلس أنسه وشرابه ، وكانت الخمر قد أخذت فيه ،
فقدم إليه كأسا ليرشفها ، فردها ابن جبير معتذرا بأنه ما ذاق قط خمر .
ولسكن الأمير قال له في نشوته : والله لتشرين منها سبعا . فما استطاع إلا
الخضوع والإذعان أمام حلف وأمر عنيد مخمور ، وقام في نفس أبي سعيد أن
يجزل له العطاء ، فقدم إليه القدح سبع مرات أخرى ، وكانت الأقداح فارغة
من الخمر ممتلئة بالدنانير ، وجعل يصب ما يحتويها في حجرة . وتقوض المجلس
وانصرف ابن جبير وقد أخذه مرير القدم على وقوعه في الإثم . بشرب الخمر
مضطرا مستكرها فعقد أكيد العزم على الخروج إلى الحج ليحط الله عنه
الخطيئة ، بعد أن تحصل له مال يستطيع به حج البيت ، والإنفاق منه في
وجوه البر والله توب غفار (١) .

(١) د . زكى محمد حسن الرحالة للمسلمون في المصور الوسطى ص ٢٧٢ القاهرة

وقضى الله أن يخرج ابن جبير حاجا في شوال من عام ٥٧٨ للهجرة .
وركب البحر في سفينة تريد الإسكندرية ، وبدأ من الغد في تدوين يومياته
ووصف مشاهداته ، وأقلمت السفينة من ميعاد سبته في مراكش ، وتقاذفتها
أمواج تدفع منها القلوب رعبا في ربح عاصف ، وزاد الهول حولا نفاذ
الزاد والخطب ، وأشفق السفر على المراكبة لولا أن قيض الله لهم سفينة صادفت
سفينتهم فقتبموها بعد أن ضلوا طريقهم حتى بلغوا أحد الموانئ فامتاروا معه
كفايتهم من زاد ، وتابعوا سفرتهم التي طالت بهم شهرا حتى رست بهم
سفينتهم على شاطئ الإسكندرية ، وكان ذلك في التاسع والعشرين من
ذي القعدة .

وبيلوغ ابن جبير ثغر الإسكندرية يبدأ ذكره لمصر ويمدنا بما نعلم وما لم
نكن نعلم من حقائق عنها ، نفيد منها في التعرف إلى تاريخها ونظامها
وأوضاعها .

والبادي على ابن جبير أنه نشط للكتابة عن مصر بعد أن طاب نفسه
برؤية مهارة الإسكندرية التي رآها بشير سلامة بعد أن لقي مآلئ من شذائد
في ركوبه للبحر ، فوجد السبيل إلى الكتابة وهو رابط الجأش مطمئن
البال ، ومن المعلوم لدى علماء النفس أن الإقبال على العمل بوجبة وشوق
إنما يكون بعد ضيق وشدة ، وكان ذلك انطلاقا من أسر وهروب من
مكروه ، وتعويض عما أصاب من كرب يراد عنه التفتيس .

وها هو ذا يبسط الكلام تفضيلا ويتوخى كل الدقة في وصف الجزئيات
قائلا :

(فمن أول ما شاهدنا فيها يوم نزولنا . أن طلع أمماء إلى المركب من

تقبل السلطان لتقييد جميع ما جلب فاستحضر جميع من كانوا فيه من المسلمين
واحدا واحدا وكتبت أسماؤهم وصفاتهم وأسماء بلادهم ، وسئل كل منهم عما
لديه من سماع ليؤدى زكاة ذلك كله دون أن يبحث عما حال عليه
الحول من ذلك أو لم يحل ، وكان أكثرهم متشخصين لأداء الفريضة لم
يستصحبوا سوى زاد طريقهم ، فلزموا أداء زكاة ذلك دون أن يسأل هل
حال عليه حول أم لا ، وأمر المسلمون بتفصيل أسبابهم وما فضل من أزودتهم
وعلى ساحل البحر أعوان يتوكلون بهم ويحمل كل ما أنزلوه إلى الديوان ،
فاستدعوا واحدا واحدا فاحضر ما السكل واحد من الأسباب والديوان قد
غص بالزحام . فوقع التفتيش لسكل الأسباب ماذق مقها وما خيل ، وأدخلت
الأيدي إلى أوساطهم بحثا عما هسى أن يكون فيها ، ثم استحلوا بعد ذلك
هل عدهم غير ما وجدوا لهم أم لا (١) .

ويردف ابن جبير قائلا إن كثيرا من أسباب الفاس تفقد في هذا الهرج
والزحام وكثرة الأيدي التي تبحث عن الخبيء ، ويذكر أن السلطان صلاح
الدين لو وقف على جليلة الأمر لمنع هذا على ما عرف به من عدل وإشارة
للرفق ، ثم بدلى برأيه فيرى أن ذلك وحده مما يؤخذ به هذا السلطان ويستحق
الملامة عليه ، وإن كان بسبب من عمال الدواوين .

وذلك من كلام ابن جبير حقيق بوقفة عتده ، لأنه يخرج به عن أن
يكون رحالة جواب آفاق يذرع فضاء الله واصفا عجائب البلدان وصف
مشاهد لا يكاد يضيف شيئا إلى حقيقة ما يقع تحت حسه ليدخل في زمرة
مؤرخ مستقرى يستبطن ويشاهد ما وراء الظاهر .

لقد عرفنا منه في تفصيل ما كان عليه الأمر في الثغر الإسكندري ولعله كان في غيره من الثغور من ضرورة لعرض القادمين من الخارج للنظام هو أشبه شيء بالنظم المتبعة في عصرنا الحاضر . وهو يحمل لفظ الزكاة محل ما نسميه اليوم ضريبة على ما يعمله القادم معه من أسباب ومعرفة ماله من نقد ، كما ينص على أن القادم يستحلف هل ممة غير ما يعمل في الظاهر . وهنا ندرك إلى أي حد كان الأخذ بالدين والاحتكام إليه في إدارة مصر الإسلامية كما نجد الشبه واضحا شديد الموضوع بين ما كان في الماضي وما هو . في الحاضر أما إذا تجاوزنا التشابه إلى البائل ، فإننا نجد أن كلمة الديوان كانت تطلق على ما يسمى اليوم في مصر جمرك وهي السكامة التركية (كمرک) . وبالدكر نجد أن الأوربيين أخذوا كلمة ديوان بمعناها الخاص سالف الذكرا أصبحت في الفرنسية (Douane) وفي الإيطالية (Dogana) .

أما قول ابن جبير إن السلطان صاحب صيت بعيد بمدا لته ورحمته ، فنواجه به بابا للتاريخ لا نكوص عن طوقه والولوج فيه ، فنحن نعلم أن صلاح الدين الأيوبي كان عادلا رؤوفا رحيما ناصرا للضعيف على القوى ، يجلس للمدلى في كل يوم اثنين وخميس في مجلس عام يحضره الفقهاء والعلماء ورجال القضاء ، ويفتح الباب للمتعا كمين حتى يصل إليه كل أحد منهم من كبير وصغير وعجوز هرمة وشيخ باخ من الكبر عتيا . وكان ذلك من فعله سفرا وحضرا . وهو في جميع زمانه يقبل كل ما يعرض عليه من قصص ويفتح باب العدا لة لا يرد قاصدا يقصده ، ويجلس مع السكاتب ساعة إما في الليل أو في النهار ويوقع على كل قصة بما يجربه الله على قلبه^(١) .

(١) ابن شداد : سيرة صلاح الدين الأيوبي ص ١١٤١٠ (القاهرة ١٣٤٦ هـ)

وفي عود لنا إلى تبين التشابه بين الماضي والحاضر أخذنا مما ذكر ابن جبير ، ما أشار إليه أن رفاقه في سفره سئل عن أنباء المغرب . فذلك معمول به اليوم بين الدول المتحاربة ، فيستجوب القادم من بلد معاد أو المار به عن أنبائه ، وذلك ليستفاد منه في اكتساب معلومات قد يكون لها أهمية من وجهة النظر العسكرية . فابن جبير بمعاها في سرد الحقائق تفصيلا إنما يزود القاريخ بحقائق تستحق النظر فيها من حيث ربطها بين الماضي والحاضر في كثير .

ولقد أخذ العجب من اتساع الإسكندرية وارتفاع مبانيها فقال إنه لم يشاهد بلداً آخر مثلها في ذلك من صفاتها ، ويشير إلى أسواقها التي يتزاحم المتجرون فيها ، ويقول إن ماء النيل يجري في جميع ديارها وأزقتها تحت الأرض فتتصل الآبار بعضها ببعض . ويبدو في مظهر السائح الطلعة الذي يستوضع مانع عليه عيفة مما لا عهد له به فيسأل من يلقاه عليه حين يقول إنه شاهد سوارى الرخام وهي كثيرة مرتفعة لا يتخيل بالروح ما هو أجمل وأعلى منها ، وسأل عن بعض الديار ف قيل له إنها كانت في القديم للفلاسفة وأهل الرئاسة . فما أشبه بمن يحوس خلال الآثار التي قدم إليها من أفق بعيد كيما يستزيد بمشاهدتها علما ومعرفة . وحديثه عن آثار اليونان والرومان في الإسكندرية .

ويقول في مزار الإسكندرية :

(ومن أعظم ما شاهدناه من عجائب المنار الذي وضعه الله عز وجل على يدي من سخر لذلك آية للمتوسمين وهداية للمسافرين . لولاه ما اهتدوا في البحر إلى الإسكندرية يظهر على أزيد من خمسين ميلا . ومبناه في غاية المثانة

والوثاقة طولا وعرضا ، يزاحم الجو سموا وإرتفاعا يتصرف عنه الوصف
ويحسر دونه الطرف . الغبر عنه يضيق والمشاهدة له تقسم أما داخله
فمرآى هائل واتساع مخارج ومداخل وكثرة مساكن ، حق إن المتصرف
فيها والوالج في مسالكها ربما ضل ، وبالجملة لا يحصلها القول ، والله لا يخفيه
من دعوة الإسلام وتبعية . وفي أعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس
بالصلاة فيه . وصليفا في المسجد المبارك المذكور ، وشاهدنا من شأن مبناه
عجبا يسمو فيه وصف واصف^(١) .

وفي هذا القدر من كلامه يجرى ابن جبير على ما عرفنا عنه سلفا من مولى
إلى الدقة في التفصيل ، ولسكننا نستخلص من ذلك النص أنه ظاهر الحرص
على التعبير عن نزعة الإسلامية التي تقتضيه أن يجليها في كل مقام ، وكأنه
بسبب من ذلك متحفظ في وصفه للمبارك الإسكندرية ، فقد كان من المتوقع منه
أن يشير في لحنه إلى باني هذا المنار ، ولعله انصرف عن الإشارة إليه لأنه لم
يكن على دين الإسلام ، فسكروا أن يذكره بعد أن قال إن الله عز وجل أقام هذا
المبارك على يد من سخره لمداية المسافرين ، كما ختم كلامه في ذلك الصدد
بذكر المسجد المقام في المنار و يتبرك به المؤمنون المقنون بالصلاة فيه ،
وابن جبير سهل العبارة لا أثر في كلامه لصنعة ، والسجع يقع فيه عفوا على
غير عمد ، وكأنه يفرض نفسه فرضا على قلم يسكاد يهتز بين أنامل صاحبه
وقد أخذ منه العجب كل مأخذ وصرح غير مرة بعجزه عن بلوغ غايته من
قوله لفرط عجبه وإعجابه .

ولسكننا نتف عند ذكر ابن جبير لهذا المنار الذي وقف أمامه

(١) ابن جبير رحلة ابن جبير ص ١٤ للقاهرة ١٩٦٨

مشدوها القول إن وصفه يقودنا إلى الرغبة في التعرف لمعرفة تاريخية عنه
ولو في معتقد القدماء ، لأن ابن جبير سكت عن هذا لما أسلفنا من سبب ،
ومنهم من جئنا أننا إذا أخذنا الأقل أعطينا الأكثر .

فمنار الاسكندرية مرآة الاسكندرية في الفارسية التي قيل إن أرسطو
صفها الاسكندر الذي وصفها على مقارة في الإسكندرية ليعرف بها مقدم
سفائن العدو^(١) .

ولكن ابن جبير لم يذكر شيئا عن نور ذلك المنار مما يدفع إلى الظن
بأن تلك المرآة كانت تعكس نور الشمس نهارا إضافة إلى ظهور السفن
فيها ، ومما يدعو إلى هذا الظن في الفارسية أنها تأتي كذلك بمعنى الشمس ،
ويحتمل هذا التأمل نستوفي تصور ذلك المنار ونحضره فيما ذكره عنه
بالقدماء .

ثم يلتفت ابن جبير إلى معالم الإسكندرية في طابعها الإسلامي فيقول إن
من مذاقب ومفاخر هذا البلد ما يحتويه من مدارس ومحارس . والمحارس
ما أعد لإقامة من يتفردون على تحصيل العلم وللزهاد والعباد والفقراء الذين
يفقدون على هذا البلد ، وفي هذه المحارس يقيم الغرباء ولكل واحد منهم من
يعلمه الفن الذي يرغب في تعلمه وبلغ من عناية السلطان بهؤلاء الغرباء أن
أقام لهم البيمارستانات ليتمرضوا فيها حتى يعم لهم الشفاء ، وعين لهم أطباء
يرعونهم ، ولهم حمامات خاصة بهم . وخدام يقومون على خدمتهم .
كما يقول إن من لم يصبه دخول البيمارستان ، عولج من مرضه في مقره .

(١) د . حسين مجيب المصري : المعجم الفارسي العربي الجامع ص ١٧ (القاهرة
١٩٨٤) .

وبمثل هذا من كلام له يطول في هذا الصدد تطالعنا على مظهر من مظاهر الحضارة الإسلامية في مصر وله صفة المؤرخ الثابت ، لأنه يذكر ما شاهد بأم عينه ، مما يلزم منه أن يكون ما ذكره من المسلمات التي برئت من العفومات واختلاق الروايات .

وانحدر الرحالة إلى القسطنطينية التي كانت تعرف آنئذ بمصر ، ونزل بفندق ألى الشفاء بزقاق القناديل على مقربة من جامع عمرو . وشاهد آثارها الإسلامية لم يترك أثراً إلا شاهده وتحدث عنه في اجمال أو تفصيل ، في القطاعات والعسكر والقسطنطينية . وشاهد القلعة والصور الذي أراد صلاح الدين أن يقيمه حول تلك العواصم الإسلامية في مصر . ولاحظ أن كل من أقاموا العمارات والمنشآت في مصر من أمسى الروم ، مما يستدل منه على أن هؤلاء الروم كان موضع اختيار بالذات . ويعود السبب المباشر في اختيارهم أو حتى تسخيرهم إلى اشتغالهم بالبراعة في إقامة العمارات على اختلاف أنماطها ، فمن المعلوم أن العرب كانوا يتخذون من يقومون لهم عمائرهم من الفرس والروم لأن عمال البناء منهم كانوا أسبق من عمال العرب إلى فن البناء وأكمل دربة وتجربة .

ويذكر مسجد ابن طولون قائلاً إنه من الجوامع المتينة الأنيقة الضيقة الواسعة البنيان ، غير أنه لا يلتفت إلى بنيانه بالقدر الذي يلتفت به إلى خاص من شأن لم يسكنه القرواء المغاربة فيقول إنه السلطان لم يجعل لأحد عليهم يد وهم جماعة يدبرون أمورهم بأنفسهم ، وإن كانوا نصبوا عليهم حاكماً مقبلاً يتولى أمرهم . والأرزاق تجري عليهم في كل شهر من قبيل السلطان . ويستطرد ليذكر بأن السلطان ينفق الكثير على كل من يأوون إلى المساجد والمدارس والروضات المبنية على القبور ، ويمد ذلك من محامده ومفاخره .
(الفارسي)

وتحت عنوان معجزة البناء يذكر الرحالة أول ما يسترعى نظره من بناء
أهرام الجزيرة فيصف تلك الأهرام تفصيلا على نحو يدل على أنه عرف حقيقة
بنائها المعجيب فيقول إنها ركبت تركيبا هائلا بديع الإصاق دون أن
يتخللها ما يمين على إصاقها وهي مجردة الأطراف في رأى العين وربما أمكن
انصعود إليها على خطر ومشقة وكأنه يحدثنا عن حقيقة الحال في يومنا هذا
كما قال ولو رام أهل الأرض تقمى بنائها لأعجزهم ذلك . وما قال إلا حقا
مصدقه أن أكثر من جبار جهل أن يهدم الأهرام فما بلغ من ذلك
مأرباً (١) :

ولكنه لم يشر إلى أن الأهرام قبور ، وذكر أنه على بعد غلوة من
الأهرام صورة غريبة من حجر قد قامت كالصومعة كصفة آدمى هائل المنظر
وجهه إلى الأهرام وظهره إلى القبلة مهبط النيل تعرف بأبى الأحوال . ثم
يتطرق الحديث إلى ذكر جامع عمرو بن العاص بمصر وجامع له آخر
بالإسكندرية .

ويخرج من ذكر المباني والعائر إلى الجزيرة فيشير إلى سوقها ويقول إن
بينها وبين مصر جزيرة فيها مساكن حسان وهي مجتمع اللهو والفوهة وهذه
الجزيرة مسجد جامع يتصل به المقياس الذى يعتبرونه قدر زيادة النيل عند
فيضه لسكر سنة .

فعلوم من تاريخ الخليفة المأمون أثناء وجوده في مصر أنه حاول إحداث
أكثر من فرجة في الهرم الأكبر على مقربة من وسط واجهته البحرية حتى
يدخله ، غير أنه أخفق في ذلك وعجز عنه على ما بذل من شديد الجهد ومضى

(١) محرم كمال تاريخ الفن المصرى القديم ص ٧٥ - ٧٦ (القاهرة ١٩٣٧) .

للعماء . ولسكنه اضطر إلى فتح ثغرة أخرى ، وصادف موضعها موضع المر
الهابط بعيداً عن مدخل الهرم ، وهذا من الدليل على أن المصريين القدماء
كانوا يتخذون كل الحيلة لحماية مقابرهم من المتطفلين .

ويلوح أن الكسوة التي كانت تغطيه هي التي غطته تماماً وبذلك عجز
المأمون عن أحداث الفرجة في أول الأمر ، وأولى به أن يعجز عن هدم الهرم .
وكان ابن جبير على الحق في قوله إن كائناً من يسكون عاجز عن هدم
الهرم .

وتحدث ابن جبير عن قوص بقوله إنها حافلة الأسواق متسعة المرافق
كثيرة الخلق كثيرة المصادر والوارد من الحجاج والتجار اليمنيين والمصريين
وتجار الحبشة ، لأنها محط للرحال ومجتمع الرفاق وملقى الحجاج المغاربة
وللمصريين ، ومنها يعودون لصحراء عيذاب وإليها انقلا بهم وصدورهم
من الحج .

ونضيف إلى قول ابن جبير قولنا إنه ليس بأرض مصر بعد الفسطاط
مدينة أعظم منها ، وهي فرضة التجار من عدن وعلى حافة الفيل من البر
الشرقي .

وجاء عنها أنها ملقى الحجاج وتنزل فيها القوافل الواردة من بحر الهند،
وبها كثير من الفنادق والحمامات والمساكن يسكنها أرباب الضائع
والأغنياء (١) .

ووصف بعض المعابد في المدن التي توقفت عندها السفينة ، ولم يفته .

(١) علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية ص ١٢٩ - ١٣٠ القاهرة (١٣٠٥) .

ذكر ما يلقاه المسافرون والحجاج من تعنت العمال المكلفين بجمع الزكاة ، وقال إنهم كانوا يعترضون السفن ويقتشون المسافرين ويدسون في حقائبهم خياطا لتعرف ما فيها — وبذلك يسكر ما سبقت أن ذكر عند وصوله إلى الإسكندرية ، معبرا عن استهجانهم لهذا الوضع الذي رآه فاسداً .

والعجب من ابن جبير أنه لم يشر بشيء إلى بلقاء قوص في ذلك الزمان وقد حفلت بشعرائهم وكتابهم ، وذلك مردود إلى أن الرجل لم يكن من الأدب . وإنما كان حسبه من كلامه الاخبار والإفادة وذكر الحقيقة كما وقعت تحت حسه ، فكلامه يدور على المحسى لا يكاد يتجاوزه إلى غيره ، ويبدو ناقدا للأوضاع كأنه يدعو إلى إصلاحها وهو يقول إنه حين وصل نهر عيذاب رأى أن أصحاب السفن يحشدون الحجاج منها كأنهم في قفص دجاج كيما يعصلون على الثمن الربيع في رحلة واحدة ، كما كره من أهل عيذاب سوء خلفهم واستعمل لغتهم . وذكر أن المستحسن الاستعاضة عن العبور من عيذاب إلى الحجاز ، بأن يسلك الحجاج طريق الشام ولكن وجود الصليبيين جعل معظم من يخرجون إلى الحج من مصر في ضرورة عبور البحر من عيذاب . وتلك فبذة تاريخية يمدنا بها ابن جبير حين يربط المسبب بالسبب .

وما دمتا نضفي صفة المؤرخ على ابن جبير فإن الحاجة بقا الحاجة ضرورة إلى قولنا إنه ذكر عن صلاح الدين الأيوبي ما بعد بحق ذال بال ، فما نسيه بعد أن خرج من مصر لقضاء مفاسك الحج والحج مقصوده الأول الأهم من زخرفته . وهو مرموق العناية بالحديث عن الحجاج لما ساءه من شهود ما كان من أمرهم مع جمال الدين يتلون شئونهم ويركبونهم بالمهانة ، وأصحاب السفن الذين يحشرونهم في سفنهم على فحو لا يليق بهم وقد يعرضهم للمأسكة .

أقد ذكر أنهم يلقون في مكة ما يشبه ما كابدوه في مصر . وأثر بأن من بيده
الأمر فيها وبعض أهلها من تلك الأيام كانوا يستجلبون ما بيد الحاج استجلابا
ولا يزال الحاج معهم في غرامة ومؤونة إلى أن ييسر الله رجوعه إلى
وطنه (١) .

أما ما يعقفا هنا ، فقولنا إن السلطان صلاح الدين تدارك الأمر بإرسال
الطعام والمال إلى أمير قلعة قومنجي أقطاعيات في صعيد مصر وفي اليمن . غير
أن غياب صلاح الدين إلى حيث يجاهد الصليبيين كان يدفع أمير مكة ومن
حوله إلى ما كانوا يصنعون بالحاج من سوء ، وتنفى ابن جبير في غضبته لو
دخل ملك الموحدين مولاة بسيفه على أولئك الذين يظلمون حجاج بيت الله
الحرام حتى يرقع عنهم هول ما يكابدون من شدائد

فحديثه عن أمير مكة والوفدين على أرض يدها وبين مصر بنجار وقفار ،
ولكن حديثه موصول الصلة بمصر لأنه يتحدث في تفصيل عن سلطانها
صلاح الدين الأيوبي وما كان من تداركه للوضع في الحجاز باسم مصر . فلما
أن نقول إن ابن جبير لم يخرج عن الصدق ، بل لعله أبدى بإضافة ما استفاد
من معلومات في تاريخ رجل هاجت به حال بلد حكمه وأصلح من حال من
أخباره وغادره من أهل لا إله إلا الله .

وكما زار مصر عرني من قاصية الغرب ، زارها فارسي من قاصية الشرق
وما بين الزائرين من مظاهر التباعد والاختلاف والتقارب والائتلاف . وقدم
العربي مصر الأيوبيين وقدم الفارسي مصر الفاطميين .

وناصر خسرو من أهل بلخ التي ولد بها عام ٣٩٤ للهجرة . واشتغل

(١) ابن جبير : رحلة ابن جبير ص ٤٨ (القاهرة ١٩٦٨)

بالكتابة الذبوانية في دواوين السلاطين والأمراء ولم يزل في ريق شبابه .
وقد عين من لحق بخدمتهم من السلاطين متحدثا عن نفسه فقال إنه كان
صاحب منزلة في قصور ملوك المعجم وسلاطينهم من أمثال السلطان محمود
الغزنوي وولده السلطان مسعود^(١) .

وقبل بلوغ الثالثة والأربعين من عمره تلقب بالكاتب الفاضل . ويعرف
في كتب الزاجم بناصر خسرو العلوي ، ويتصل نسبه بآل طلي . ومن
الباحثين من لا يميل إلى هذا الرأي فيه ويرى أن ذلك الوهم مردود إلى
إظهار فرط المحبة لآل البيت ، ولعل المتأخرين تردوا في مثل هذا الخطأ
خلطهم بيده وبين من يشبهه في اسمه^(٢) .

وكان ذا شغف بالترحال والتجوال داخل بلاده وخارجها كما أتبع له
بذلك حج البيت أربع مرات . وقد طوف في إيران من أقصاها إلى أقصاها ،
ووفد على آسيا الصغرى وحلب وطرابلس والشام وجزيرة العرب والقيروان
والقوبة والسودان ومصر . وفي مصر تلبت ثلاثة أعوام .

وفيها تمذهب بالمذهب الشيعي الإسماعيلي . وهذا المذهب يستمد اسمه
من إسماعيل بن جعفر الصادق ، والشيعية الإسماعيلية على أن إسماعيل هو آخر
الأئمة الطاعرين . وقد أنكر علماء الشيعة إمامته لأن وفاته كانت قبل وفاة
أبيه ولعله أمضى إلى أبه ، وفي معتقد هذه الفرقة أن إسماعيل وإبنيه محمد هما الإمام
السابع من أئمة الشيعة ، ولذلك يعرف من على هذا المذهب بالسبعية
كذلك^(٣) .

(١) ناصر خسرو : ديوان ناصر خسرو ص ٣١٨ (تهران ١٣٣٩)

(٣) د . ذبيح الله صفاء : تاريخ أدبيات در إيران ص ٤٤٥ ج ٢ (تهران ١٣٣٩)

4. Lammens : L'Islam Croyances et Institutions, p. 172 Beyrouth 1920.

كما قيل إن الإمام جعفر الصادق لم ير ابنه إسماعيل أهلاً للإمامة فأقصاه عنها ، إلا أن الإسماعيلية لم يرتضوا هذا ، ودعوا إلى مذهبهم لله إيران والهند ، ومن أهم مبادئهم تفسير القرآن الكريم تفسيراً رمزياً^(١) .

وعند مقدمه إلى مصر وصل أسبابه بأسباب بعض من لهم الرياسة والصدارة في المذهب الشيعي الإسماعيلي ، كما أنه وجد الخطوة عند الخلافة الفاطمية المستظهر بالله ، ومعلوم أن الدولة الفاطمية إنما استمدت قيامها من مذهبها الشيعي .

ولقد أتيح لهم أن يقيموا لهم دولة مستقلة باسم الدين ، وأعلموا أنهم خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم ، وأهم أصحاب الحق ولا ريب في الخلافة وإن كان هذا الحق قد اعتصمه فيهم الظالمون ، ولكن منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، لحق التطور بمذهبهم الشيعي هذا نتيجة لأخذهم عن ملل ومحل ونسقات ، ومن لدن أن أقام الفواطم في مصر دولتهم سعوا جاهدين في اندعوة لمذهبهم ، وما كان ذلك بالأمر اليسير عليهم لأن الكثرة الكثيرة من أهل مصر كانوا على المذهب السني^(٢) .

وعلى أساس من تلك الحقيقة ندرك السبب فيما اتقى ناصر خسرو في مصر من ترحاب ، فهو داعية شيعي رفيع القدر ، وفي مصر وكل إليه القيام بنشر الدعوة الشيعية الإسماعيلية في إيران وأن يرأس المذهب الباطني .

ومن ثم نرى هذا الرحالة حامل تبعه منجز مهمة ماها إلا مثله ، فقدومه إلى مصر لم يكن مصادفة ولا مرق بها في طريقه الطويلة إلى حيث يقضي

(١) د . كامل الشيبني : الفكر الشيعي والتصوف ص ٣٠٧ (بغداد ١٩٦٦) .

(٢) د . حسن إبراهيم : الفاطميون في مصر ص ١١٧ (القاهرة ١٩٣٢) .

مفاسك الحج ، وهذا فرق بينه وبين ابن جبير الأندلسي الذي عرفنا ما عرفنا من خبر رحلته إلى مصر .

ومادنا بصدد تبين الفوارق ، فلا ضير أن نستطرد إلى تذكر ما لاحظ أحد علماء الغرب من تشابه بين باع ناصر خسرو على تدوين رحلته وباعث الغزالي على نقل كتابه إحياء علوم الدين إلى الفارسية موجزا في كتاب بهفوان (كيمای سعادت) .

ففي نظر هذا الباحث أن سفر نامه أو رحلة ناصر خسرو إلى مصر أوسع تأليفه شهرة وسيرة وفيها سرد لأخبار رحلته على نحو وثيق أخذ . وأسلوبه يشبه أسلوب ابن سينا وإن كان أمول إلى الغرب على اقوال القدماء ، ويتخذ من الفارسية وسيلة إلى تحقيق الغاية من الدعاية لمذهبه ، حتى يسمع منه ويأخذ عنه العدد الأكبر من المريدين ، وهذا ما كان مقصود الغزالي من تلخيص كتابه إحياء علوم الدين ونقله إلى الفارسية تحت عنوان (كيمای سعادت) على أنه ثمرة جهده طوال حياته الخصبية ، ولكن أسلوب الغزالي متميز بالوضوح والسلاسة ، وهو يسكن من إيراد الألفاظ العربية بمعانيها الإصطلاحية كما يضمن كلامه حكايات التي تعنف بها عن قارته وطأة المفاهيم الغامضة والمصطلحات الخاصة^(١) .

فهذا من رأى الكتاب في ناصر خسرو يتناول ويعدل غيره في شمولية تتوازي فيها الحقيقة مما يلزم معه الاظرفيه لسكشف الغامض ، فما حدد المؤلف ما إذا كان قد خص رحلة ناصر خسرو بالكلام لأن كلامه يبدو مفسحيا في الظاهر على كتبه بعامة ، وينبغي أن نقيم الفارق بين ناصر خسرو

في رحلته وبين الغزالي في إحياء علوم الدين وموجزه في الفارسية ، فما كان الغزالي صاحب فرقة خاصة يدعو إليها ويمضي في الآفاق طلباً للمريدين يعتقدون بها ويدافعون عنها موطنين العزم كشيخهم على الجهاد في سبيل نشرها بل كان الغزالي مؤمناً موقفاً داعية إسلامياً يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة إلى الآثار بما أمر به الدين الخفيف والإنتهاء عما نهى عنه ، ليصلح حال الناس في معاشهم ومعادهم . وهو متصوف تصوفه سني مستمد من كتاب الله المبين وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم دون ما حرف الكلام عن أصل معناه ولا خروج به إلى شطط وغلط .

وفي تبين الفرق بين أسلوب ناصر خسرو والغزالي ، يبدو أن الأول وهو شاعر صاحب ديوان ورأى فرقة تأخذ بالرمز والإيماء ، في أسلوبه أثر التعقيد والإبهام . وليس كذلك شأن الآخر وتلزم الإشارة إلى أن تلك الخصائص لأسلوب ناصر خسرو أقل ظهوراً في الأسلوب الذي كتب به برحلته التي نحن بصدد القول فيها ، وجملة القول أن من شرط صحة الموازنة والتشبيه وجود أصل مشترك بين طرفين ، وهذا مالا نجد إذا طلبنا في الموازنة بين ناصر خسرو والغزالي ، فلم يبق إلا أن نتحرر من الوقوع في القياس مع الفارق .

إن ناصر خسرو في سرد أخبار رحلته ووصف مشاهداته ، ما كان إلا قاصاً وصافاً ، ولا يعرف له غاية يسمي إليها من تعريف بمذهبه ولا دعوة إليه .

وإني ناصر خسرو مصر على التعديد في السابع من صفر عام ٤٩٣ هـ وزايلها في الرابع عشر من ذي الحجة عام ٤٤١ هـ ، فكأنت له الإقامة فيها أطول مما كانت لابن جبير ، وهذا ما أتاح له أن يخصها بكتاب من بدايته إلى نهايته تفرغت به شجون الحديث . وصاحب العصر آنذا الخليفة الفاطمي المستنصر

بالله . الذى كانت أيامه أيام خصب ويمن وبركة . قال من أرخ له وأقام فى الخلافة ستين سنة وأربعة أشهر وثلاثة أيام ، واطلق للجنود أرواقهم وشيئا آخر على سبيل الصلة وسكنت الأمور واستقامت الأحوال^(١) .

وهذا الخليفة كغيره من خلفاء الفاطميين فى مصر الذين اتسع تراؤمهم إلى أبعد مدى وكان ميلهم إلى الترف والتفميم عظيمًا . ومن المؤرخين الأوربيين من يشير إلى ذلك قائلاً عنهم إن مصر لم يحكمها من بلغ مبلغهم فى ميلهم إلى احاطة أنفسهم بمظاهر العظمة والجاه والأبهة ، حتى إننا نتردد فى تصديق ما ذكره المؤرخون عن ثرواتهم الطائلة ونفائسهم العجيبة^(٢) .

ولا غرو ، فان خلفاء الفاطميين أخذوا بكثير عن سلوك الفرس القدامى فى المتوارث من تقاليدهم بعامة ، وظهر أثر الفرس جلياً فى الطراز الفاطمى ، فالزخارف المحفورة فى التعف الخشبية ، وما رسم على التعف الخزفية من رسوم نباتية وحيوانية ، كل تلك الأساليب الفنية فى الرسم والزخرفة مقتبس من أصول الفن الفارسى^(٣) .

وقد يكون مر الجسبان الجائز قولنا إن هذا التأثير الفارسى الذى كاد يصفى طابعه الجلى على جل أو كل مظاهر الحضارة الإسلامية فى مصر الفاطميين ، أدى إلى فوط إعجاب ناصر خسرو بتلك المظاهر وبالقالى وجد داعى الحاجة إلى بيان تلك المظاهر وتناولها بالوصف للفصل .

إنه يذكر على سبيل المثال أن العائم وملابس الفساج تفسج فى مدينة

(١) المقرئى : اتناظ الحنفا ص ١٨٤ ح ٢ القاهرة ١٩٧١ .

2. Margoliouth : Cairo, Jerusalem Damascus : p. 39 (Oxford) 1907.

(٣) د . زكى محمد حسن : كنوز الفاطميين ص ١٠٥ - ١٠٧ (القاهرة ١٩٣١)

تفيس ، ولا نظير لما ينسج بها في مدينة غيرها ، والقصب الأبيض يصنع في مدينة دمياط . وما يصنع في طراز السلطان لاسبيل الريبة أو إعطائه لكان من يكون ، ويؤيد هذا من قوله وهو يذكر طمر بسمعه من أن ملك فارس كان أرسل إلى تفس عشرين ألف دينار رغبة منه في ابتياع ثوب مما ينسج فيها ، ولسكن مرت الأعوام تلو الأعوام وماحق من ذلك مارباً^(١) .

ومن الباحثين من يقول إن ناصر مبالغ كثير المبالغة في وصفه مظاهر الرغد والرغد والرخاء في مصر ، ويعزو تلك المبالغة إلى رغبته في إقامة البرهان على أن مذهب الفاطميين الشيعي^(٢) .

وهذا مستبعد لأكثر من وجه ، فقد عرفنا عن هذا الرحالة دقة في تحرى الحقائق ، فهو إذا شاهد شيئاً وصفه على ما شاهده ، وإلا صرح بأنه سمع به ملقياً المهددة على الراوى ، كما أنه لم يصرح بمذهبه ولا عرف بأصول ولا بين أنه المذهب الذى يحقق الأراء والرخاء ، وما كان ميالاً في كتابته إلى البديع والصحة ليقال أن مثل هذا الميل مفضى بالسكاتب إلى المبالغة ولو على غير وعى منه ، وما لنا نلاحظ عليه المبالغة في وصف التميم وصفاء العيش على عهد الفواطم في مصر وما انفرد بتلك المبالغة بل شاركه فيها غيره من المؤرخين بحيث تنبه إلى ذلك منهم بعض علماء الغرب متحفظوا في الأخذ عنهم .

إن المبالغة أمراً والتعصب له بمفهوم الكلمة نسبي تقديرى ، وقد يبين على تفهم أن يخيل النظر في نص نقله عن هذا الرحالة ، فهو القائل على سبيل المثال :

(١) ناصر خسرو : سفر نامه ص ٥١ (برلين ١٣٤٠ ش)

(٢) بحسب الخشاب : مقدمه سفر نامه ح ٢٨ (القاهرة ١٩٧٠)

(قدرت عدد الدكاكين في مدينة القاهرة بما لا يقل عن عشرين ألفاً
كلها ملك للسلطان ، منها ما يستأجر بعشرة دنانير في الشهر ، وليس فيها
ما يقل قيمة استئجاره عن دينارين ، وفي القاهرة خانات وحمامات وعقارات
أخرى لا تحصى كثرة ، وكلها ملك للسلطان ، وليس لأحد غيره أن يملك
إلا القصور وما يقيم لنفسه ، وطاف بسمى أن في القاهرة ثمانية آلاف
للسلطان يؤجرها . وقصر السلطان في وسط المدينة ولا تحيط به مبان ، يقوم
على حراسته ألف من الحراس ، وهؤلاء الحراس خمسمائة من الجند الرجال ،
 وخمسمائة من الفرسان ، وبعد صلاة المغرب ينفخون في الأبوان ويقرعون
الطبول ويتجولون حتى مطلع الصبح ، ويبعد القصر من بيعة على هيئة
الجبل الأشم^(١) .

فناصر خسرو في مثل هذا من تحديد ظاهر الميل إلى توخي الدقة وتعيين
الشيء بكل حذور من حذائره ، رقبه إن السلطان يملك هذا القدر الكبير
من الدكاكين والقصور ويستأجر دون أحد من رعيته بالريع المتحصل من
تأجيرها ، يفيد أنه واسم المال ولا ريب ، وليس لنا أن نبدي رأياً مخالفاً
بالتشكيك في صحة ما أورد من أرقام مادام تقدم دليلاً في يدنا ، والدليل
الذي يعوزنا نقلي وعقلي ، فالنقلي لا نفع عليه فيما لديها من نصوص ، أما
العقلي فلا قدرة لنا على تصويره وقد قيل مثل هذا وأكثر منه فيما ذكر عن
عرس المأمون وثراء البرامكة ، ولا نحب أن نراء الخليفة ورعيته يصلح
برهاناً على أن الثراء من فضل ما تذهبوا به من مذهب ، وما عرفنا من يقول
إن صحة مذهب بقدر ما يوفر لصاحبه مال جزيل . وهذا ما ينفى عن ناصر

(١) ناصر خسرو . سفر نامه ص ٦٢ (برلين ١٣٤٠ ش)

خسرو أن يكون متعصبا لأهل مصر وخليفتهما تمصبا مذهبيا ميقاد به إلى تجاوز الحد في التعظيم والتفخيم.

ولنقلب ثلاث صفحات من كتاب رحلته بعد ما أطلعنا عليه في الصفحتين السابقتين لنقرأه مؤرخا عر في مصر الخليج . فيقول إن ماء النيل يزيد بين يومين من شهرين معلومين ، ويحدد اليومين والشهرين ، ويرتفع الماء بمقدار ثمانية عشر ذراعا . وتسد جميع الجداول والقنوات إلا الخليج وأوله أمام القاهرة ، ثم يحضر السلطان . وتفتح الجداول في كل الأقاليم ، وهذه الأيام أعياد ، وهذا ما يسمى سد الخليج .

وحين يقترب موسم هذا يقام سرادق عظيم للسلطان وهو من الديباج الرومي المزركش والمرصع بالجواهر ، وأمامه خيمة كثيرة الألوان وقبل الأكواب الخليفة تفرع الطبول وينفخ في الأبواق في حظائر الخيل حتى تألف الخيل أصواتها ، وأمام مجلس السلطان توقف من الأعياد عشرة آلاف وعليها السروج المزركشة واللجم المرصعة وسروجها مختلفة ألوانها وهي من الديباج الرومي وقد يكتب على حواشي السروج اسم سلطان مصر .

ثم يقول إن وصف الخليج في هذا اليوم يطول إلى ما لا نهاية .

ويقول بعض الدارسين إن ناصر خسرو وهو من غلاة الإمامية ، كان يرى أن القاهرة مركز لمذهبه وأن الخلفاء الفاطميين في مصر هم الأئمة ، وقد أشار إلى ذلك في كتابه^(١) .

وهذا مردود لأن ناصر خسرو لم يصرح بذكر مذهبه في كتاب رحلته

(١) د . حسن إبراهيم : الفاطميون في مصر ص ٢٤٨ (القاهرة ١٩٣٢)

إلى مصر ، ولا يسكاد يستمد منه شيئاً متعلقاً بالذهب الإسماعيلي على الصوم ، وإن لم تقتضِ الإشارة إلى أن الخليفة في مصر حمله تبعة نشر ذلك المذهب في إيران ، وكان لابد من تقام وتشاور بينهم على ذلك ، أما ما يريد رده فاعتباره القاهرة مركزاً لهذا المذهب وتصريحه بذلك في كتابه .

إنه لم يشر إلى دراسة الفقه الشيعي في الأزهر على ما كان المتوقع من مثله ، وأعله في ذلك كان آخذاً بمبدأ التقية عند الشيعة وهو كتمان العقيدة ، في الأحابيين .

ويحق لنا أن نعجب للرحالة الفارسي الشيعي ناصر خسرو في ذكره الأزهر بإشارة على حين ذكره غيره بما يستحق من كلام أكثرهما هو ذا الرحالة الفرنسي بير زادة يختص الأزهر بصفحة كاملة من رحلته إلى مصر .

وهو من أعظم أهل التصوف ، رحل إلى أوروبا عام ١٣٥٥ للهجرة وفي لندن التقى بالمسعودي الإنجليزي ادوارد براون وتراسلا من باريس ولندن وبيروت^(١) .

لقد زار هذا بير زاده مصر قبل قريب من مائة عام فوصف الأزهر تفصيلاً بما فيه من أروقة وحلقات درس تضم طلاب العلم من كل أرجاء بلاد الإسلام ، ولاحظ أن الحكمة لا تدرس في الأزهر ، وتحدث عن بعض من وفد على مصر من أهل التصوف والتشيع الفرس ، وذكر الطلبة الفرس الذين يدرسون في الأزهر وعين معظم المدن التي يفتسبون إليها^(٢) .

إن ناصر خسرو في كتاب رحلته إلى مصر مؤرخاً بعد ثبتاً ، لكتابته وزنه

(١) دهخدا : لغت نامه ص ٦٦١ (تهران ١٣٢٨)

(٢) بير زاده : سفر نامه حاجي بير زاده ص ١٥٧ (تهران ١٣٤٢)

في ميزان التقدير كصدر تاريخي لحضارة الإسلام في القرن الخامس الهجري، وقيمه التاريخية على الخصوص بعثت عالما فرنسيا على نقله إلى الفرنسية مما جعله من الكتب الأمهات التي يستقى منها العالم والمعلم الغربي من المعلومات ما يمد شتى الحقائق التي لم يكن له بها علم، لا بقلم مفتن يصدر عن خيال خصب، بل بقدرة على عرض ماتروق معرفته لأهل الغرب قبل أهل الشرق، فحديثه عن ثراء العقائد ونفائس كنوزهم مثلا تعرض على الغربيون صورا تتوارد على خيالهم وتثير عجبهم، كما أن ما ذكر من حقائق يفرد بذكر معظمها، تضيف إلى العلماء ما يتوقون إلى معرفته ..

لقد تحدث ناصر خسرو عن الأوضاع الاجتماعية في مصر حديث من عايش المصريين أربعة أعوام فمرفهم معرفة بالمعنى الحق وليس السماع كالعيان وقلبت إلى ما يستدل منه على الرغبة في التفهم والتعميل لا مجرد الإقرار والإخبار، كان يرى أن القضاة لهم مراتب مجزية، وذلك ما يحقق الاطمئنان إلى حكمهم بين الناس بالعدل. ويكفهم عن الميل في حكمهم مع الهوى رغبة في رشوة أو ما يجري مجراها، وتلك حكمة من الدولة تضمن بها نزاهة القضاء.

وينبه إلى أن التجار في مصر كانوا يبيعون بالسعر المحدد، أما من ياجأ إلى الغش منهم فما كانت الدولة تغلته من أشد عقاب، وهو عقاب تقاذى به نفسه وتسقط هيبة في الناس وتجعله عبرة لغيره وتدفعه إلى التوبة من ذنبه، فكانوا يركبونه جملا ويطوفون به في أرجاء البلد، وفي يده جرس يذقه وهو يصيح قائلا إنه غش الناس فوقم تحت طائلة العقاب والله يعزى الكاذبين، فهذا تشهير لاشك يردع العاثر عن الغش في تجارته وبه تتحقق المصلحة العامة.

ويقول إن ركوب الجناد كان مقصورا على رجال الجيش والمتصلين بهم محظورا على غيرهم ، فكان عليهم أن يركبوا الحمير ، وأحصى عددها في القاهرة والقسطنطينية مبالغ خمسين ألف حمار . ويقف عديد منها على مشارف القاهرة ليستأجرها من يركبها ، وهذا مشهد يعرض علينا لمدينة في ماضى الزمان ، تعرف مثلها مطابقتها في يومنا الحاضر . والمفترض فيما يسترعى انتباهه ويتغير ذكره ، أنه خارج عن مألوف ما شهد في بلاد غير مصر ، ومن قبيل ذلك قوله إن دارها أو طاحونة إذا تهدمت وضاعت يد المالك عن ترميم بنائها أو إعادته ، فإن حاكم الإقليم يستغفر من العبيد من يعين صاحب الدار والطاحونة على بذل العون له فيما أصابه من شدة ، ولا يتقاضى العبيد أجرا على ما يعملون ، ويذكر ما هو أعجب بقوله إن للدولة مطاحن تطحن للناس بالبحر .

وتأصر خسرو مذكرونا بما حدثنا عنه ابن جبير من قبل ، فقد قال ابن جبير إن السعى إلى بيت الله في بلاد العرب في ذلك الزمان البعيد كان يعرض الحاج لكثرة من الشدائد عرفها من قبله في موضع ذكرها ، ويقول الرحالة الفارسي أن الصفر في بعض مناطق بلاد العرب يستوجب من المسافرين أن يصحب أحدا من رجال القبائل التي يمر بها ليكون دليلا في الطريق وحاميا ممن يشقون الغارة على المسافرين منهم بين سلايب وفتيل .

والذي نعلم من سيرته أنه حج البيت غيرة ، فكلامه عن تجربة وبينة . ولست نكفنا ندرك منه ما يبلغ أن يكون مفاضلة بين واقع الحال في مصر وغيرها ولا يوضح ذلك تفصيلا نقول إن ناصر خسرو شهد بأن حكام الأقاليم المصرية في عون من انقطعت بهم السبل من الرعية ولم يجدوا من شدتهم مخرجا ، وأن التاجر الغاش مأخوذ بمقاب مدين .

وبذلك يطعن الناس في مصر على إقامة معاشهم فضلا عن اطمئنانهم
ها بمكر صفوم وبروع أممهم . أما إذ يقرر عن خبرة ونجربة أن المسافرين
الحاج في غير مصر لا يأمن على مال ولا نفس ويؤبده في ذلك ابن جبير في
حديثه عن حاكم مكة في عصره وما يلقاه الحجيج في أرضه ، فإنه يشير ولو
من بعيد إلى البون بين مصر وسواها من البلاد العربية في زمانه ، ويسكشف
هما بين وضع الحياة فيها وفي من يشركها في عروبتهما وإسلاميتهما ، فسكاد
نجد الممازعة بين الضدين . وإذا ما تميزت الأشياء بضعدها ، فقد وفق فاصر
خسرو في تمييز مصر الفاطمية بما لا يتوافر لبلد شد إليه الرحال .

وبعد ذكر ابن جبير العربي وناصر خسرو الفارسي ، مقتضى المقام أن
نذكر الرحالة التركي أويا چلبى ، فما جرى به قلم ثلاثتهم في وصف مصر
يعرض علينا ملامح لصورتها تكامل في قول جامع وحد محيط .

ولغا قبل الخوض في الحديث عن أوليا چلبى أن نذكر كيف أن أدب
الرحلات الذى يتضمن كتباً تسمى في التركية (سياحة نامه) وقد انبثق في
الوجود . وأول ما يقال في هذا الصدد أن الدولة العثمانية بعد أن اتسعت رقعتها
وترامى أطرافها ودخلت في حوزتها بلاد في المشرق والمغرب ، مست حاجة
الدولة إلى إيفاد مبعوثين من قبلها في مناسبات رسمية متباينة ، وكان هؤلاء
المبعوثون الرسميون يمدون بعد إتمام مهمتهم إلى تركيا ليدونوا ما قاموا
به من عمل رسمي يتقدمون به إلى الدولة . ولم تكن تقاريرهم الرسمية من
قبيل كتب الرحلات . غير أن الدولة العثمانية كانت تبعث كذلك
من لهم باع في الأدب وقلم في الكتابة ومن لهم في الشعر منزلة .

ومن هؤلاء الشعراء دروى افندى وسفبازاده وهبى . وقد بعث الأول
عام ١٧٢١ والثانى عام ١٧٧٦ . وارسلا جميعا إلى إيران . وكان المتوقع
(الفارسى)

منهما أن يردوا بهجائب ما شاهدوا على نحو أدبي ولا غرو فهما من البلاغ .
ونعلم أن سنبلاذه وهبى نظم (قصيدة طنانة) أهداها إلى السلطان عبدالحميد
الأول . وفيها ذكر ما شاهد في سقرته متعلقا بدولته وغير ذلك مما صورته له
خياله وألمعته شاعريته .

وفي هذا العصر بحث إلى أوروبا من قبل الدولة العثمانية من عادوا
ونحدثوا تفصيلا عما رأوا من مظاهر الحضارة الأوروبية وعادات القوم
وأساليب حياتهم ، وبذلك ظهر ذلك النوع الأدبي المعروف في التركية
بسياحة نامه أى كتب الرحلات في الأدب التركي ، ولكن أدب الرحلات
في التركية الذى تضمن فى الأغلب الحديث عن العالم الغربى إنما ظهر بعد
أوليا چلبى الذى يعد بحق رائد هذا الفن الأدبى (١) .

وأوليا چلبى هذا من مواليد استانبول فى عام ١٦١١ ، وقد انخرط فى
سلك الجندية فى عصر السلطان مراد الرابع ، وكان منذ طفولته مشغولا
بالترحال والتجوال ، فكان ينقل بين البلاد ، ويرجع شغفه بالسفر إلى
ما كان يقص عليه أبوه درويش محمد أفندى من أخبار البلاد والممالك .
ويقول أوليا چلبى فى مقدمة كتاب رحلته ما جملة أنه رأى الرسول صلى الله
عليه وسلم فيما يرى النائم ذات ليلة ، فضرع إليه وهو ملهوف منجذب بطلب
الشفاعة ، واسكن من فرط وجده وجذبه قال سياحت لارسل الله بدلا من
قوله شفاعت لارسل الله ، واسكنه صلى الله عليه وسلم زف إليه البشرى
بالشفاعة والسياسة جميعا . وانطلق أوليا چلبى إلى شيخ من شيوخ المولوية

1. Nihad Sami Banarlı : Resimli Türk Edebiyatı Tarihi S. 90
Cüz: 2 İstanbul, 1971.

يروى له عجب ما رأى من رؤيا ويطلب إليه أن يفسرها له . فأوصاه الشيخ بأن يسكتب سياحت فامه أى كتاب رحلته وهو يتجول فى استانبول . فسرعان ما شرع فى وصف استانبول وعرضها فى صورة واضحة السمات . ثم كتب أخبار رحلته إلى مدينة بروسة دون إذن من أبيه ، ولما أذن له من بعد على التجول فى المدن التركية وشوقه إلى هذا التجول فارتحل إلى أزين وطراييزون ثم مضى إلى القرم واستقر فى مدينة باغجه سراى ردها من الزمن ثم انقلب راجعا إلى استانبول .

واشترك فى فتح جزيرة كريت وشاهد أهوال القتال وعاد إلى وطنه ليخفى إلى إيران . وجعل يتنقل فى البلاد طولا وعرضا ملتحقا بخدمة الحكام وأهل الحول والطول ، ثم عاد ليشترك فى حرب النمسا وكان أينما حل يدون ما شاهد فى اتصال ودوام ، وفى النمسا استأذن الإمبراطور فى أن يتجول فى بلاده فكان له ما شاء ، إلى أن بلغ به المطاف الدانمرك وهولندا وأسبانيا ، وبهذا أتيح له أن يشاهد أم المدن الأوربية فى القرن السابع عشر . ثم جعل يطوف فى بلاد الشرق وحج بيت الله وكان خروجه للحج مما استتبع زيارته لبلاد الشرق ومنها مصر والسودان والحبشة^(١) .

ويؤخذ من كل هذا أن أوليا جليبي زحالة تمام المعنى وكان الميل إلى السياحة مركوزا فى طبيعته ، ولعل هذه الرؤيا التى رآها كانت الباعث الأقوى على إشباع نهمة وإرضاء هوايته ، ولم يعرف عن غيره من رحالة العرب والفرس مثل ذلك ، مما يجعله منفردا بطابعه .

1. Nihad Sami Banarlı : Resimli Türk Edebiyatı Tarini 568 & Auz. 2 (Istanbul-1971).

ومن علماء الغرب من اختص كتاب أوليا جابى بفضل من اهتمامه فتحدث عنه في تفصيل ، كأن يقول إن هذا الكتاب يقع في عشرة مجلدات تشكل قريبا من ستة آلاف صفحة . تتضمن الوصف الطوبوغرافى لبلاد في حوزة الإمبراطورية العثمانية ، وبعض بلاد أخرى متاخمة لها ، والكتاب طابع العموم ، والصلة موصولة بيده وبين كتب الرحلات من عربية وفارسية ، ولأنه يمتاز فيها بمظهره التركى الذى يكتسبه من صاحبه ، وسياحته لوليا جابى يعرض علينا صورة حقيقية صادقة ليس لها من مثيل لحياة الأتراك العثمانيين في أواسط القرن السابع عشر الميلادى سواء في العاصمة أو في الأقاليم .

وبين لنا الأوضاع في قصر السلطان وقصر الصدر الأعظم ، وما وقع من أحداث في البر والبحر ، كما يحدثنا عن الجند وأفراد الشعب والمتلصحين . قطاع الطرق ، واللغة التى بصطنتها أوليا جابى للتعبير في كتابه هي أصلا تلك اللغة التى يعبر بها الناس فيما بينهم ، وإن كان يوشى كلامه بالصفاة ويضمه ألفاظا عربية وفارسية . والمدرک ما يقول أنه صاحب ذهن وقاد وله ملاحظة دقيقة ، وهو كاتب حسن الترسيل موهوب بأكثر من قدرة وبراعة^(١)

وبالنظر على هذا من شأنه يختلف عن الرحالة العربى والفارسى فضلا عن سياحته الواسعة في أوربا ، بأنه كاتب ناصع البيان وقف قلبه على الرحلة وحدها ، وله فيها كتاب من عشرة مجلدات .

بلى ، لقد اشتهر ابن جبير برحلته ولسكن بين الرحلتين ، وكذلك

1. Bombaci Storia della Letteratura Turca pp. 410, 411, Milano 1956.

ناصر خسرو ، وإن كان كتابه مغايرا لكتاب اوليا چلبى كما أن لذلك
الفارسي منزلة في الشعر لا في النثر ، ورثاسته في مذهب ديقى ، ولا ضمير في
قولنا إن ما عرفنا عن اوليا چلبى قد يرفع من قدره على صاحبيه من حيث
كونه كاتب رحلة

ونحن تلقى البال إلى مصر التي قدمها من مكة بعد أداء مناسك الحج ثم
زار السودان والحبشة ومن مصر آب إلى مكة وعاد إلى مصر وفي مصر فرغ
من كتابة آخر جزء من جزاء رحلته .

وقيل في مقدمته إلى مصر إنه في عام ١٦٧٠ رأى رؤيا ، فكانت تلك
الرؤيا سببا في عقد عزمه على الخروج للحج في جمع من رفاقه ، وطوى الطريق
غوب الأناضول حتى بلغ الشام وفي دمشق انضم إلى قافلة أمير الحج ومضى
إلى مكة ، وبعد قضاء فريضة الحج سلك طريق السويس منها إلى مصر ، وبقي
في مصر ثمانية أشهر وأعوام وكانت مقابلته لعبدالرحمن باشا والى مصر آنذاك
في الصالحية خاتمة مطافه في مصر (١).

وهما نلغث إلى أن اوليا چلبى كان أطول الرحالة الثلاثة في مصر
مكثا ، كما أن حج بيت الله مذكور في رحلتهم إلى مصر على بعض اختلاف ..
فابن جبیر حين لبى فداء ربه بالدعوة إلى حج بيته ، سعى إليه من بلده
الفازع من أقصى الغرب واجتاز بمصر في طريقه فقطع أراضيهما من شمالها إلى
جنوبها حيث ركب البحر ومضى لطيبة . أما ناصر خسرو فقدمها بعد إذ
زار البيت العتيق غير مرة ، ووردها اوليا چلبى بعد الحج .

1. Tewfick TemelKuran : Türk Dilive Edebryale Encyklohedisi. S.
124 Cilt 3 (Istanbel, 1978).

وبذلك يرد على الخطأ أنه لو لا شد الرحال إلى البيت ما كان أرحال هؤلاء الرحالة إلى مصر وما ترتب عليه من إثراتهم التراث الإسلامى بتدوين أخبار رحلاتهم تلك جملة الفوائد .

ونفسح المجال لاوليا جلبى كيما يحدثنا عن رحلته إلى مصر فى صدر كلامه ليقول إنه قدمها عام ١٠٨٣ من الهجرة فى السابع من شهر صفر، وراعه أول ماراه فى أول مقدمه إلى مصر كثرة ما فيها من عجائب الآثار وغرائب الديار ، وذكر أنه راجع فى تاريخ مصر مئآت ومئآت من كتب التاريخ ، وعين أسماء بعض ما أطلع عليه منها . وأول ما ذكر من تلك الكتب خطط المقرئ الذى استقى صاحبه مادته من لغات مختلفة كالفبائية والعبرية والسريانية والفهلوية والمغولية واللاتينية واليونانية ، وهذا الكتاب موضع تقدير لدى خواص الناس وهو مهم . ثم ذكر تاريخ الطبرى وهو تاريخ عظيم ، وتاريخ الشيخ الإمام السهروردى وهو كتاب نفيس . وكتاب فتوحات مصر « لابن عبد الحكم » وفضائل مصر لابن السكندى وكتاب ابن زولاق وتاريخ الصحابة وتاريخ التبعديد فى الصحابة للذهبى ، وكتاب الإصابة فى معرفة الصحابة ، وكتاب طبقات الحفاظ للذهبى ، وكتاب طبقات الشافعية لابن السبكي ، وكتاب طبقات الحنفية لابن دقيق ، وكتاب مرآة الزمان لابن الجوزى ، وكتاب البداية والنهاية لابن كثير ، وكتاب الطالع السعيد فى تاريخ الصعيد لسكمان الأندلسى وكتاب السكران لابن حجلة ، وكتاب سجع النهر نيل فى أوصاف نهر النيل ، وكتاب ثمار الأوراق لابن حجلة ، ثم ذكر كتابا تركيا واحد هو نوارىخ شهاجى جلبى وهو ترجمة

لكتاب حسن الامتحان للشيخ السيوطي . وأضاف قوله إنه نظر في عدة دواوين في مصر^(١) .

والملاحظ بنفس ماذكر اوليا چلبى ، انه في تدوين رحلته يدعو منجى خاصا ينفرد به عما سواه ألا وهو إشارته المفصلة الصريحة إلى أنه ليس سائحا يصف ماتقع عليه عينه في أرض غريبة لم تمسسها قدمه من قبل وعرف من مشاهداته ما لم يكن له به من عهد ، بل إنه رجل أهل علم ، فيذكر ما عرف من قبل بما يشاهد من بعد . وتحقيق بن هذا شأنه أن يكون له رأى يؤخذ به لأنه جمع بين الحسنيين . وهو يحيل بخاطرنا مقولتين عربييه وفارسيه . فالعرب يقولون إن رأى الشيخ خير من مشهد الغلام ، ويقول المثل الفارسي أنى يكون الساع كالمشاهدة^(٢) وبذلك يتأكد أن هذا الرحالة التركي له الدرجة على غيره ممن عرفوا من رحالة العرب والفرس . وحسبه أن يورد في أول كتابه ثبتا بأسماء ما رجع إليه من كتب ليضفي على كتابه صدمة على حدة .

لقد اختص كتاب المقرئى بفضل من تقديره ، كما قال إنه كتاب مستمد من تواريخ في لغات شتى ، منها اليونانية واللاتينية . ومثل هذا لا نصادفه في كتب عربييه وفارسيه ظهرت قبل كتابه ، وأوردنا عناوين ماذكر من كتب وأسماء مؤلفيها على ماوردت في مخطوطة رحلته ، وانلطأ واضح في بعضها وهو مردود إلى الفاسخ ولا ريب كما في (عبد الحليم)

(١) اوليا چلبى : مصر سياحته سى ورقه ٥ [مخطوطة] .

الشكر للدكتور محمد حرب المدرس بكلية آداب جامعة عين شمس لتفضله بتقديم نسخة مصورة من هذه المخطوطة إلينا .

(٢) شيدن كى بود مانند ديدن .

وصوابه عيد الحكم (والاحبابه) (وايتقاض) وصوابه ايتقاض وصوابه
الإصابة وواضح أن الفاسخ التركي الذي تلفظ الضاد ظاء في لغته التركية
ألتبس عليه الأمر فجعل الضاد في موضع الظاء وهذا مما نألفه في كثير من
كتب الفرس والترك

ولعل أول ما نلاحظ على أوليا جلي متعلقاً بما قلناه في خصوصيته أنه في
كلامه ينشر كل ما في جميعته من علم ، لأنه يقول في وصف مدينة الفسطاط
إنها بالقرب من جبل المقطرات ولعله يريد جبل المقطم ويذكر أن هذا الجبل
هو الموضع الأول الذي مسه قدم آدم أبي البشر ومن بعده أبنائه ، ويقول
إن مهلائيل من أبناء آدم كان أهل العلم بالاجور في زمانه ، وكان شيث
يسكن السكوف . وذكر أنه شاهد تلك السكوف وإنها تقسم لجند آل
عثمان في مصر يسكنونها ويقول إن إدريس ولد في مصر وتجول في البلاد
وتلقى علم الاجور على يد مهلائيل كما أخذ عن جبريل علم الكتابة وبلغ حد
المهارة في فن الحياة . ولما بلغ الأربعين بعث نبيا في مدينة أسوان

وكانت نبوته في الصابئة وأقام على شاطئ النيل أربعين سنة مدينة ،
وكان له الخلق في علم الهندسة والهيئة . وعرفت عجائب العلوم عنه . والمدن
التي أقامها على شاطئ النيل مدن عامرة ، وفي أرض الجزيرة للقابلة لفسطاط
مصر جبلا الهرمين اللذين بناهما سوريد الحكيم بإرشاد من إدريس ، وقد
تبيا بطوفان نوح ، فحفظ في هذين الهرمين جميع كتبه وكفوزه . وبعد
وفاة آدم وإدريس أصبحت الأهرام هذه كعبة للصائبة . وهم يزورها
في كل عام . فكان الرجال يطوفون بها من جهة الشمال والنساء من جهة
الجنوب .

وما ذكر أوليا جلي عن إدريس عليه السلام يزيدنا علما بخصوصياته
التي نعرفها ، من كتب القدماء والمحدثين . فقد ذكر أصحاب التاريخ
والأخبار أن اسمه اخنوخ وسمى إدريس لكثرة درسه للكتب والصحف
آدم وشيث ، وهو أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس الخيط
وأول من نظر في النجوم والحساب ، وجاء في القرآن (واذكر في الكتاب
إدريس إنه كان صديقا نبيا) وكان يرفع له كل يوم من العبادة مثل ما يرفع
لأهل الأرض جميعهم في زمانه فعجبت معه الملائكة واشتاق إليه ملك الموت
فاستأذن الله في زيارته فأذن له وكان يصوم الدهر كله ولما التقى به ملك
الموت سأله إدريس أن يقبض روحه فقبضها ثم ردها الله عليه بعد ساعة ،
فمجب ملك الموت من ذلك وسأله عن حكمة قبض روحه فقال إدريس إنه
أراد أن يذيقه كرب الموت وغمه ليكون له أشد اعتمادا^(١) .

وقد تسكفت السماوات لإدريس عن أمرارها ، ورفعها الله إليها وهو
حي ، وكان بهو آدم قبله بكتمون جلود الحيوان^(٢)

وزعم جماعة من العلماء أن جميع العلوم التي ظهرت قبل الطوفان ، إنما
صدرت من هرمس الأول الساكن بصعيد مصر ، وهرمس هذا هو من
يسميه العبرانيون اخنوخ وهو إدريس ، وقالوا إنه أول من تكلم في الجواهر
العلوية والحركات النجومية ، وأول من بنى المياكل ومجد الله فيها وأول من
نظر في الطب وألف لأهل زمانه القصائد الموزونة في الأشياء الأرضية

(١) الثعلبي : العرائس ، ص ٢٩ و ٣٠ [القاهرة] .

(٢) أحمد جودت باشا : قصص أنبياء عليهم السلام ص ٤ [استانبول]

والسماوية وأند بالطوفان ، وتلك أخبار لم تؤيد بنقل صحيح ولا نص قاع^(١) .

وأوليا جاسي لا يشير إلى نبوة إدريس صراحة وإن صرح بأنه كان في مصر وذكر ضمنا أنه في الصابئة ، وبذلك جعل المصريين القدماء من الصابئة على ما صرح به صاحب الملل والنحل الذي قال إنهم الصابئة الأولى الذين قالوا بإدريس . وهم القائلون إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كال يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية فمفهامدبرات السكواكب السبعة السيارة في أفلاكها وهي هياكل وليكل روحاني هيكل وليكل هيكل فلك وكانوا يسمون الهياكل أربابا . كما قالوا إن الأنبياء أمثالنا في النوع وأشكالنا في الصورة يشاركوننا في المادة يأكلون مما نأكل ويشربون مما نشرب ويساهموننا في الصورة أناس بشر مثلنا فمن أين ليطاعتهم وبأى موزة لهم تلزم مقابعتهم^(٢) .

أما الذي نريد لاستخلاصه من كل ما سلف ذكره ، فهو أن هذا الروحانية التي يخوض في مسائل من مسائل العلم ولو على غير همد ، وماذا لك إلا أن ما تخزن في صدره من غزارة علم تتدفق منه ولا يعي تدفقها في كل فرصة تواتيها ، إنه وقف موقف المؤرخ المحقق مما شهد ، ولكنه لم ينس الحاضر بالفاير بل ربط بينهما ربطا محكما في مثل قوله إن السكوف التي كان يعبد

(٣) عبد الوهاب النجار : قصص الأنبياء . ص ٤٣ و ٤٤ [القاهرة ١٩٣٦]

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل : علي هامش الفصل ص ٧٦ و ٧٧ [القاهرة

فيها لإدريس عليه السلام تتسع لجند العثمانيين في مصر . وهذا قد يكون تبسّطاً منه في القول . ولكنّه دال على دقة في الملاحظة ورغبة في الجمع بين الحقائق ولو في صورة من خيال .

إنّه يثير كثيراً من قضايا العلم ليدفعنا إلى مضاهاة حقائق العلم في الماضي بما يشابهها في يومنا الحاضر ، لقد نسب تشبيهه الهياكل على ضفتي النيل إلى إدريس . ولم يسم الفراعنة باسم لهم فعرفه اليوم ، وهو الرحالة الأوحّد الذي يرى الهرم جبلاً أقامه من أقامه ليعصمه من الطوفان ، وذكر الهرمين في موضع والأهرام في موضع آخر .

وإن ما ذكر أولها جلبى بصدد الأهرام ليعتضى منا وقفة عند هذه النقطة . فيها إلى مؤلف عربي معصرى من أهل القرن التاسع الهجري ، وذلك كيما نوازن بينهما ، فهما يتفقان في أن باني الأهرام هو سوريد . ولكنهما في سبب بنائها يختلفان ، لأنّ الأبيشي يذكّر في سببه أن سوريد هذا رأى في مقامه رؤيا أفزعته وأدرك أن آفة سوف تهزل من السماء وهي الطوفان ، فأقام الأهرام لينجوا من الهلكة^(١) .

بيد أنّ رأى أوليا جلبى يخص على أن إدريس هو الذي تنبأ بالطوفان وأشار على سوريد ببناء الأهرام ، والمؤلف العربي يحدد عدد الأهرام بثلاثة كما يعين دور الهرم الأكبر بألفى ذراع من كل جهة .

كما يخالف العربي التركي في قوله إن الأهرام كانت قبوراً للملوك عظام أرادوا أن يميزوا بها عن الناس بعد مماتهم كما تميزوا عنهم في حياتهم .

(١) الأبيشي : المستطرف . ص ١٩٢ — ١٩٣ ح ٢ القاهرة .

أما ذكر أوليا جليبي للهرمين تارة وللأهرام تارة أخرى . فلعله مردود
إلى أخذه بالمتعارف المشهور في كتب القدماء ، أو من هذا الشعر العربي
المأثور للمتنبى :

ابن الذي الهرمان من بنياته
ماقومة ما يومه ما المصراع
تختلف الآثار عن سكانها
حينما ويدركها الفناء فتصرع

ولكن لا يفوتنا هنا أن نلحظه إلى حقيقة ، وهي أن المتنبى ذكر هرمين
اثنين وكان يسمعه أن يقول (الأهرام فما كان ذلك ليخل بوزن شعره ، ولعله
شاهد الهرمين أثناء مقامه في مصر ، كما أن الأهرام هرمان في قول شاعر عاش
على عهد المماليك . وعليه في الحساب الجائز قولنا إن الهرم الثالث كان
مطمورا في الرمال كله أو بعضه ، ولم يعرف إلا بعد أن كشفت عنه . أما
إن ذكر المحدثون هرمين اثنين ، فذلك مردود إلى مقابعتهم القدماء أو
اضطرارهم إزاء قيود الوزن وسياق الكلام

وتلك ملاحظة جمة الفائدة تمن لنا بنظرة المتأمل فيما قال أوليا جليبي .

إن هذا الرحالة التركي ملحوظ . التأثير بما أطلع عليه من كتب التاريخ
والأخذ بها أخذ مما كتب المؤرخون عن مصر على الأخص ، وذلك مما
يجعل لكتابه طابعا يغلب فيه التاريخ بالذات على الرحلة ، البعد التاريخي
يقم عن مفهوم تفكيره وخصوصية تعبيره في كتابه ، مما يكاد يخرج به في
كثير من المواضع عن أن يكون كتاب رحلة أو سياحة على المتوقع
والسابق إلى الفهم ، وذلك ما ترتب عليه بالضرورة أن تقلب صفحات

مقتاليات كثيرات على أن محقواها لا يستأثر بالتفاتنا إليه ونحن ندرس كتاب رحلة ويومد عن الصدد الذي يؤثر عدم الخروج عنه . فاوليا جلابى في نظرنا رحلة كابين جبير وناصر خسروا وله أن يكون مؤرخا بعد أن كان له ذلك بمرض كتب التاريخ في أول كتابه مشيرا إلى أخذه عنها في تدوين رحلته إلى مصر ، واسكن من حقنا كذلك كدارسين لرحلته موازين بينهما وبين رحاق ابن جبير وناصر خسرو وملتزمين تحديد كلامنا عن مصر في تلك الرحلات الثلاث أن نجيل النظر وندققه في مظهر واحد محاولين عدم تجاوزه إلى غيره ، ألا وهو رحلة الرحالة ووصف ما شاهد والتفت إليه في عجب منه أو إعجاب به ، وذلك ما يجعلنا نقيم الفارق بين رحلة ومؤرخ ، والفارق بينهما قد يتقارب ويتباعد ولكن فارق على أى حال .

لقد بسط اوليا جلابى بقوله مثالا في فتح العرب لمصر ، فكان بذلك مؤرخا لأنه أخذ عن كتب التاريخ التي ذكرها في أول كتابه ، ولسكننا في حل من قطع النظر عنه مؤرخا ، لننظر في باب عقده تحت عنوان (الفصل الرابع والأربعون في بيان قطع النيل واهب الحياة والغنى لمصر) .

وفي مستهل كلامه لا يفوته أن يورد ما تحصل له من علم بتقليب صفحات الأسفار ويعود إلى تعبيره عن فرط إعجابه بإدريس عليه السلام ويشيد بفضلته على مصر بعد إشارته بشق القنوات والخلجان متفرعة من نهر النيل لتغمر ماؤه بالخصب أرض مصر في طولها وعرضها ، ويمد شق تلك القنوات والخلجان معجزة من معجزات إدريس ، ويتحدث عن قطع النيل الذي يفي بالحاجة إلى الماء إذا يقزر مطول المطر .

ويذكر أن الزراع في مصر يفيدون منه ويتأني لهم أن يحنوا

الثمار والغلال التي تخرجها الأرض بعد سبعة يوما وبذلك تتوافر
الأقوات .

ويذكر أن الماء يقل في بلاد الدنيا كلها في شهر تموز ، وفي أحد أيام
شهر توت من السنة القبطية بتمنطقون الناس بالزنانير ويضرمون نارا ويهتفون
ومن حكمة الله تعالى أن النيل آنثى يكثر ماؤه ويجيش ويضرب لونه إلى
الحمرة وتبدو فيه السكدة ويجرى كأنه البحر الخضم ، ولكنه قد لا يفيض
ويغزر ماؤه شيئا بعد شيء في خلال سبعة يوما ، ويسمون الفترة التي تسبق
فيضانه بسبعة يوما (نقطة) .

وفي فترة النقطة — وقبل سبعة يوما من شهر توت ، يمضي رئيس
الإنكشارية مؤتمرا بأمر الباشا أي الوالي التركي وبصحبة الإنكشارية إلى
جزيرة أم القياس لتطهير حوضها وذلك طبق قانون للسلطان سليم ، أما إذا لم
يطهر الحوض فلا يعلم كم ذراعا أرتفع ماء النيل أو كم ذراعا انخفض .

ويحتفل بإقامة الولاة ونسب السمت مفعمة بمساك وطاب سبعة أيام
هلياليها وفي اليوم السابع يدعى الباشا إلى جزيرة أم القياس وتمد السمت في
أربعين موضعا ، وتقام للباشا الولاة العظيمة ، وبعد الفراغ من تناول الطعام
يخلع الباشا الخلع الفاخرة على أصحاب الولاة ورئيس الإنكشارية ، كما
يجود بمائة قرش على خدام رئيس العسكر .

ثم يركب الباشا سفينة تجرى به في النيل ويشاهد ما على ضفتيه ، حتى
تصل به إلى القصر العوفي ويتقدم حشد من الأعيان وقادة الإنكشارية ، ويقدم
لهم وليمة عظيمة تبسط فيها السمت وهي تمتد في أربعين موضعا وعلى كل سمت
مائة طبق ، وبحرق البخور وتوزع أكواب الشراب ، ثم تنفض تلك الوليمة ،

وبعد العصر يأتي جميع العلماء الصالحاء والأئمة الفضلاء وأكابر المشايخ في مصر، تقام لهم ولية فاخرة لا يحيط بها وصف، ويمتلىء مسجد جزيرة أم القياس بما لا يحصى من عوام الناس وتوزع المنح عليهم. وإذا كانت الليلة ليلة الجمعة فالعلماء لا يقدمون لأنهم يحبونها إلى الصباح بتلاوة المولد الشريف.

وفي أثناء تلاوة المولد الشريف يقدم رئيس الجند أكياسا فيها شتى أنواع الحلوى، وعرق البخور وينثر ماء الورد حتى مطلع الفجر، وفي صباح الجمعة يمد سباط صغير، وبعد الفراغ من تناول الفطور يمضي جميع العلماء والصالحاء إلى حوض أم القياس. وهناك يدعو شيخ أم القياس ابن الرداء فتقول الناس آمين.

هذا ما ذكر أوليا جلبي في وصف قطع الفيل أي سد مجراه ليرتفع الماء وراءه ويفيض في قنوات وخابجان لتروى به الزروع. ولقد احتفل الخلفاء الفاطميون بتلك المناسبة على ما ذكر الرحالة الفارسي ناصر خسرو، ونحن نلاحظ الفارق بين احتفالهم واحتفال الوالي العثماني في مصر.

فمظاهر الرخاء والثراء على عهد العثمانيين لا تشبه ما كان عند الفواطم، فالخليفة الفاطمي كان يحضر الاحتفال بشخصه، أما الوالي التركي فكان يمثل سلطان آل عثمان. وكان جنود الخليفة يلبسون الثياب المزركشة ويمتطون جيادا مرصعة السروج بالجواهر. وما إلى ذلك من أمارات على السرف في الترف.

كما أن الوالي التركي كان موصول الصلة بمظاهر القوة العسكرية ولما لم جرى ذكر الانكشارية على اختلاف رتبهم في ذلك الاحتفال، وكأنما كان

متوقفا من دولة حاكم مصر آنذاك أن تستعرض كيانها العسكري ، وليس لنا أن تغفل الإشارة إلى مشاركة علماء الدين ومشايخ الصالحين في تلك الاحتفالات ، فنعلم أن العثمانيين كانوا في طول تاريخهم معتزين بدينهم على أنه أساس حضارتهم ومظهر عزتهم وبعدون سلاطينهم حماة الدين الحنيف والمجاهدين المستشهدين في سبيل إعلاء كلمة الحق والدين .

أما تلاوة المولد الذي تحدث عنها أوليا جلبي ، فتذكرنا بأن العثمانيين أهل تسنن بكل مائة طوى عليه السكامة من معنى . ومولد سليمان جلبي عظيم بأعظم منزلة لأنه مدح السيد الخان ضلوات الله وسلامه عليه وتعبير المؤمنين الموقن عن محبته له .

وقد حوت عاداتهم منذ القرن الرابع عشر بتلاوة هذا المولد وهو منظومة رائعة يتلوونها تبركا وتيمنا وإيمانا في عدة مناسبات كالعودة من سفر والبرء من مرض وقضاء الضر وفي ذكرى الوفاء^(١) .

ومنظومة المولد تعد بحق التعبير الأظهر والأعرق في إنسانيته عن عاطفة المحبة للذي صلى الله عليه وسلم وانفقاد الصلة موصولة به في صورة هي غاية الغايات في صفاتها ومما نبيها وذلك إنما ينبثق من طهر الروح التي انبعثت فيها المحبة للرسول الكريم^(٢) .

وقيل إن السلطان العثماني محمد الثاني الذي تملك عام ١٤٥٣ للهجرة أمر بأن يحتفل رسميا بمولد النبي وتلاوة منظومة المولد الشريف في المساجد

1. De Sacy : Chrestomatie Arabe, p. 460 (Paris 1826).

2. Bombaci : Storia della Letteratura Turca, p. 303 (Milano 1956).

والتسكيا ووقفت الأوتاف على أما كن يقرأ فيها المولد^(١).

وفي الحق أن نلأرة مهظومة المولد الشريف في مثل تلك المناسبة الرسمية أشبه ما تكون بشعار يرتفع مترددا ضياء للدولة العثمانية .

وليس الشأن كذلك عند القواطم في مصر ، فإن للشيعة موالد يختصون بها الأئمة ، ويدور الكلام فيها عليهم رضوان الله عليهم أساسا ، وناصر خسرو لا يحدثنا بشيء عن ذلك في وصفه للاحتفال بسكسر الخليج الذي تحدثنا عنه فيما تقدم .

وفي هودنفا إلى الفيل وفيضانه نلقى السمع إلى ارليا جلي فبعده يقول إن من يسمى الشيخ السادات جاء إلى مصر من المغرب واعتكف مغزوبا متعبدا ، وانفق في عام من الأعوام أن تغيب ماء الفيل فتخط أهل مصر وبلغ منهم الجهد وغلا السعر واشتد الكرب ، فمضوا إلى هذا الشيخ يسألونه الدعاء حتى تنكشف الشدة والغممة ، فرفع إلى الله كف الدعاء فاستجاب الله له ، وجاشت مياه الفيل تغدق ، ودام على هذا حال الفيل في الأعوام والتوالي .

قيل ان السلطان ملكه نصف مصر ، فاستقدم السادات أبناءه إلى مصر وهم ذرية كريمة سريفة ، وسكن تلك الجزيرة من ذريته ثلثمائة .

وكما ارتفع ماء الفيل نثبت مشايخ وخدام أم القياسة في ورق الزعفران مايلي :

(بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

(٢) عطا : تاريخ عطا ص ٢٣٥ جلد اول [استانبول ١٢٩٣]

(الفارسي)

وسلم . أدام الله تعالى نعمته على سيدنا ومولانا المقام العالى الأعظم مولانا
الوزير السكّال الممالك الشريفة الإسلامية الديار المصرية والحجازية وجامع
الملايك المظفر أعز الله تعالى أنصاره ، محمد عليه السلام الفتيير إلى الله تعالى
أولاد أئى السادات على قياس النيل المبارك يبقون إلى الله تعالى الأدعية
الصالحة فى صحائف سيدنا ومولانا ، مجيب الدعاء أن يزيد الله تعالى فى النيل
المبارك يوم الأحد المبارك خامس جمادى الأولى سنة سبع وثمانين وألف الموافق
الثالث عشر من مسرة أربع أصابع صار ثمانية ذراعا وتسع أصابع أنهى
ذلك كذلك اللهم أتمم لنا خيرا^(١) .

ثم ترسل هذه الرقعة مختومة بخاتم شيخ أم القياس إلى والى مصر .

ونقبن ثمانية أن مصر العثمانية والمقيمون بين ظهرانهم من العثمانيين
قوما صحت الإيمان قلوبهم ، ودرست فى الأولياء والصالحاء عقيدتهم ، ويا كم
صمدوا فى الشدائد وما حزب من أمور على أسهم مستجابون الدعوة لتمسكهم
هند الله بفضل تقواعم وهذا ملحظ التفت إليه الرحالة التركية وهو ملحظ
دينى يدل على كثير ، ولم يسترع مثله انتباهها للرحالة الفارمى ولا الرحالة
العربى .

وبارتفاع ماء النيل يوما بعد يوم ، تعم البهجة أهل مصر ، وجرت عادة
كل أعيان البلاد وعظمائها والقائمين بالأمر فيها ، بالتصدق على أهل الحاجة
وأداء الفذور ، لأهم على الدوام فى انتظار فيضان النيل المبارك ، لأن النيل
إذا لم يفيض وقع الفحط وكابد الناس الشدة من الغلاء .

ويقول اوايا جلبى إن شيخ أم القياس ينظر في عمود قائم في حوض
ليعرف مقدار ارتفاع ماء النيل إصبعا إصبعا ويراقب ذلك كل صباح مراقبة
دقيقة ويعرر حجة يرسلها إلى الباشا مع مبعوث من طرفه فيدخل عليه
ويقول (السلام عليكم يا وكيل السلطان حفظك الله وسلكه ، جاء النيل
المبارك هذا الليل بأمر الله تعالى بزيادة إصبع أو أصبعين) .

ويقتشر النادون في أرجاءه وهم فتیان صباح من العرب يقوشعون
بالصفرة والحمرة والخضرة ، ويقفون بكل باب قائلين (السلام عليكم يا أمير
محمود ، يا شريف أحمد ، يا سيدي علي ، أو يا أمير الأمراء الكرام ، وينادون
صاحب كل بيت باسمه ، ويزفون البشرى بارتفاع ماء النيل ذراعا وست
أصابع ، أو ذراعين وثلاث أصابع وما يجري هذا الجرى ، وبذلك تعم
البشرى أهل مصر ، وبهذه المناسبة يتصدق كل إنسان على قدر استطاعته
ثم يدخل اوايا جلبى من هذا الأمر في التفصيل مستطرداً موضحاً . إلى أن
يقول إن حوض المقياس له سلام من رخام ، وعلى حافة الحوض تاريخ مكتوب
رانخط السكوفي إلا أن سياح العرب والعجم قاطبة يشاهدونه إلا أنهم
لا يستطيعون قراءته . ويضيف إلى ذلك قوله إن الخليفة المأمون والله أعلم
أن هذا تاريخ للمأمون كتب على عمود من الرخام بخط ذهبى وهو يتضمن
آية السكوى (في جمادى الآخرة سنة سبع وأربعين ومائتين) ويذكر تاريخاً
آخر كتب بخط ذهبى جلبى هو (مولانا الملك عز نصره السلطان محمد خان
بن إبراهيم خان دام مقصور وعاشا) وأشار إلى تاريخ ثالث جاء أن الوالى
إبراهيم باشا قدد المقياس وذلك في شهر صفر المظفر سنة ألف وثمانين ^(١) .

(١) اوايا جلبى : سياختنامه . ورقة ١٤٩

ويتابع الوصف فيشير إلى قبة قائمة على ثمانية أعمدة من الرخام الأبيض،
ويتحدث عن خطوط نقشت على كل عمود منها تتضمن آيات قرآنية فيها
ذكر الماء على أنه أصل كل شيء حتى وأنه نعمة من الله أنزلها من السماء .
وعلى كل عمود ذكر سلطان جدد المقياس من أمثال الملك الأشرف الظاهر
بيبرس . ومالك ممالك رقاب الأمم ومولا ملوك العرب والعجم وسلطان
العرب والعجم وديار الديلم واليمن مراد خان خلد الله ملكه بتاريخ شهر
رمضان المعظم سنة سبع وسبعمائة .

ويقول إن مسجد أقيم إلى جانب حوض المقياس وفيه كتابة يؤخذ
منها أن هذا المسجد أقيم في زمان سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان
سليمان خان ابن سليم خان أدام الله دولته إلى يوم الدين ، وهو بناء أمير
الأمراء المصرية داود باشا جعله الله من الفائزين وذلك سنة أربع وخمسين
وتسعمائة .

وكلام أولها جاي في هذا بطول ويتسع وهو قاطع الدلالة على أنه وصاف
دقيق الوصف بكل معنى للكلمة كما أنه مأخوذ العناية بالإشارة إلى سلاطين
آل عثمان وتاريخ ملهم من منشآت في مصر العثمانية . وقبل أن يصل هذا
الرحالة بذلك الفصل الذي عقده على قطع النيل إلى خاتمته ، يعود إلى ذكر
الاحتفالات والولائم ، وهو ظاهر الحرص على ذكر الوالي العثماني وجفوده
مبيناً أنه كريم معطاء يهب المال الجزيل لجفده على اختلاف طوائفهم ،
ويشير إلى ما يقام من زينات ومنها القناديل المعلقة التي يتلألأ نورها ، كما
يتردد هزيم المدافع الذي تهز السماء هزاً ، وتدوم تلك الحال إلى أن ينبليج
الصبح ، ويقول إن أمير الحج يدعو الوالي إلى مأدبته في جزيرة الروضة حيث
يحمي الحفل المطربون والمغنون والغازنون والحواة واللاعبون بالدمى .

وفيقض السكاتب في وصف ما يقدمه الوالى من الهدايا والعطايا ، إلى أن
الوالى يمضى موكبه العظيم إلى قصر السبئية ، ويشاهد حشودا من الجند
وقد أرسوا يقل ان السفائن في النيل وضربوا الخيام على شاطئ النيل .

وفي هذا القصر يولم له الروزنامجى ولية فاخرة ، وتعتبر أمامه حشود من
جند مصر فوجا بعد فوج . ويستقبل الوالى طوائف الشعب شيوخا وشبابا
رجالا ونساء ، والنساء يطلقن أصواتهن بالزغاريد ويقول له الرجال حفظك
الله سلكك الله العزيز مصر امتولى مصر يا والى مصر يا وكيل سلطان مصر ،
ويأمرهم بأكياس من نقود يفرغ عليهم مافيها . ويقول صبيان المكاتب الله
يقصر السلطان وينالون من فيض إحسانه .

وحقيق بالذكر أن اوليا جابى بعد هذا الوصف المتصل للاحتفال بقطع
النيل ذكر أن مصر في عهد جان پولاد زاده حسين باشا تغير حالها ولحق
التدهور بها فلم يحتفل بقطع النيل ، وقد قدمت الهدايا إلا أنها كانت شيئا
قليلا ، كما قال إن أهل مصر أفلسوا على عهد كنعخدا إبراهيم باشا فما شهدت
مصر احتفالا .

وفي الأسطر الأواخر يقول إن مصر ذهب لها بهيمد الصيت في السنة
مؤرخى الترك والعرب والفرس وباطالما ذكرها الشعراء والفصحاء والبلغاء ،
وحاصل الكلام أنه ليس لها نظير على وجه البسيطة .

وملاحظ أن حديث اوليا چلبى عن الوالى التركى حديث موصول فيه
تعظيم وتقخير ، فهو يورد عده ما يستدل منه على رفعة منزلته عند أهل مصر
خواصهم وعوامهم ، فالناس يخلمون عليه ألقابا تجدر بمن يمثل السلطان
العثمانى في مصر العثمانية وينسب إليه من بره بالشعب وبذله الأموال

والنفائس لأصحاب الرئاسة والمنزلة ما يفيد أن الدولة العثمانية كان لها الحرص في مصر على مظاهر العظمة الخاصة بها أصلاً والتي يفيد منها الشعب ضمناً ، وهو لا يقتصر على مشاهدة آثارها ، بل يقال منها ما يستعين به على أمره . وهذا الرحالة لا يفوته أن ينف موقف المؤرخ حتى في حديثه عن الولاة الأتراك في مصر ، ولنا مثال لذلك مما تحدث به عن تدهور الحال في مصر على عهد أحد الولاة ، مما اضطره إلى السكف عن الاحتفال بقطع النيل وبذل ما يقيم عن الثراء والرخاء .

إنه معتمداً على الحق ، وأول تعبير له عن هذا الاعتزاز بتجلى في السطور الأولى من رحلته حين ذكر كمفاً في جبل المقطم وشاء أن يصفه بالمسعة فقال إنه يتسع لجند العثمانيين في مصر ، مريداً بذلك أن كثرتهم فوق الحصر ، ومبيناً عرضاً أن لدولة آل عثمان في مصر ما لها من مظاهر العزة والصولة والسلطان .

ولا يخفى بحال أنه في عباراته وإشارته كاتب إسلامي يتحدث عن دولته العثمانية التي بلغت الأوج بالحضارة الإسلامية ، فهو مضمن كلامه ما يضمن من آيات قرآنية مشابهة في ذلك لشعراء وكتّاب ومؤرخي العثمانيين الذين بلغوا ، ما لم يبالغ نظراؤهم من عرب وفرنس ، معانوا بهذا ما جرت به عادة العثمانيين من اعتزازهم بإسلامهم على أنه قوام دولتهم التي قامت في ظله فكان حتماً من الحتم أن ذكر العثمانيون في اتصال ودوام ما أظلمهم وكان سنداً لهم والذروة أبلغهم .

إن مقال أوليا جليبي يفغني تصديقه وحمله على محمل الجد ، ذلك أنه لم يقل مقالاً بعبارات طنانة شأن كثير من البلغاء إذا كتبوا في مثل هذا

المقام ، فذعن لا نكاد نقع على سجمة في كلامه ولا صفة في أسلوبه ، كما
ينقل حفاف الماتفين ويذكر كلام الداعين والمهلين بمخاطبه على ما يبدو
لا يزيد عليه ولا ينقص عنه ، وبذلك تفتى المبالغة عما ذكر .

وبعد معرفتنا بالاحتفال بوفاء النيل جملة وتفصيلاً أخذنا من رحلة أوليا
جانبى . يرد على الخاطر احتفال الفاطميين به ، وذلك منحصراً في ركوب
الخليفة الفاطمى إلى مقياس النيل للاحتفال بما كان يعرف بتخليق المقياس أى
تمطيره بالعطر المعروف بالخلوق .

وكان الخليفة لا يركب إلى المقياس لأداء تلك المهمة الرسمية إلا إذا
ارتفع ماء النيل ست عشرة ذراعاً ، وهذا الارتفاع هو الذى يتأنى به رى
الأرض بالتمام ، وعقدت الاحتفال الدولة رسمياً بوفاء النيل^(١) .

فيركب الخليفة في موكبه الفخم المهيّب بين تهليل الشعب إلى المقياس
لتمطيره ، وذلك أن القائم على أمر المقياس يلقى بنفسه في حوض المقياس
ويتعلق في عموده برجليه ويده اليسرى ثم يعطره بيده اليمنى .

وفي أثناء ذلك يتباوب قراء الحضرة قراءة القرآن ، وينتهى الاحتفال
وبعود الخليفة إلى القصر ، وتغلى صفحة النيل في ذلك اليوم قوارب فوق
الحصر وهى مشحونة بمن تحمله من المشاعدين والمعبين المسرورين ، وهذا
الاحتفال يوم تال ، فيه يقام التحفل لابن أبى الرداد القائم على المقياس ، وكان
يمضى إلى قصر الخليفة وهناك يخضع عليه طليسان مزركش ، وينتظر مقدمه
خمسة من رجال الخليفة وفي يد كل منهم كيس فيه خمسمائة درهم وهو لاء على
بغال فارهة مزينة ، فيمضى ابن أبى الرداد في موكب يتقدمه نافعون

(١) القلقشندى : صبح الأعشى . ص ٥١٦ ح ٣ .

في الأبواب وقارعون للطبول وكان يقف عند كل باب يدخل منه الخليفة أو يخرج منه فيترجل ويقبله ، ثم يعود إلى المقياس ليوزع ما في الأكياس بينه وبين ذى قرباه .

وقبل أن يكون الحكم للفاطميين كان بغدادى في كل يوم على ارتفاع ماء النيل . إلا أن الفاطميين أصدروا الأمر بإبطال تلك العادة ، حتى لا ترتفع أسعار السلع ، وكانت الدولة تسكنكم خبر الفيضان عن شعب مصر إلى أن يسجل المقياس أن ماء النيل قد ارتفع بمقدار ست عشرة ذراعا ، وعلى ذلك يعفى الخليفة إلى المقياس محفلا بوفاء النيل^(١) .

والاستخلص أن الخليفة الفاطمى في مصر كان يؤثر بالعطاء من يتولى أمر المقياس وذرى قرباه ، وليس كذلك شأن الوالى العثمانى في مصر الذى عرفنا عنه أنه كان يجود بالمال على جماعير حاشدة من الشعب إضافة إلى الأعيان والخواص ، وكان فى اجتيازه بالطرق يهتف له محييا حتى صبيان المسكن ، ويجمع الناس لمشاهدته ملايين داعين له على أنه نائب السلطان العثمانى على حد قول الرحالة التركى . وقد يدرك من مثل هذا أن الوالى العثمانى كان أقرب إلى المصريين من الخليفة ، وأنهم كانوا ميالين إلى الإعراب عن ولائهم للمترجم على عرش آل عثمان ، وقد يكون السبب فى ذلك أن الوالى العثمانى عرف كيف يستميل القلوب بتوزيع الصدقات والتعبير عن البر والرحمة ، وليس لنا أن نتناسا ماستفاه فى صدر كلامنا من أن الكثرة السكائرة من أهل مصر لم تسكن على مذهب القواطم .

(٢) د . عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم فى مصر . ص ١٠٥ — ١٧٠ [القاهرة ١٩٥٥] .

أما القول بأن إبطال خلفاء الفاطميين لإعلان فيضان النيل ومنع المنادين من الطوائف بأرجاء البلاد لزف تلك البشري يدل على حكمة وكياسة لأنه مانع من ارتفاع الأسعار ، فقول فيه نظر ، فمعلوم أن القحط وندرة السلع مسبب للغلاء ، أما ما يقضى إليه فيضان النيل من خصب ورخاء فمستبعد أن يتسبب في ذلك الغلاء فتوافر المحصول وتوافر المؤن في الأسواق حقيق يخفض السعر ، فلم يبق إلا القول بوجود سبب آخر أقوى مما ذكر لإسكات صوت المفادى المبشر بالخير والنعماء ، خاصة أن هذا المفادى كان يسمح له من بعد بما منع منه من قبل ، فكان يفادى بعد أن يبلغ ارتفاع ماء النيل في المقياس حدا معلوما .

ثم بعدد أوليا جلبي فصلا عنوانه أوصاف النيل المبارك وهو الفصل السادس والأربعون من كتابه فيحدثنا عن النيل حديث جغرافى من القدماء مستشهدا بما قاله ابن عباس وبطليموس وبذلك يخوض بنا في الجغرافيا القديمة ويحرص الحرص كله على تمجيد في النيل مشيرا إلى أنه ذكر في سورة هشر موضعا من القرآن الكريم ويدعم دعواه في الأحايين بقول المفسرين كما جاء في قوله عز من قائل « كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم »

ويذكر أن المفسرين قالوا إن المراد بذلك أرض مصر ونيلها . وقوله تعالى « وأنزلنا من السماء ماء فأسكناه في الأرض » فقال إن المقصود هو أرض مصر وماء النيل .

كما ذكر أن كثيرا من الأحاديث وردت في النيل كما في قوله صلى الله عليه وسلم : سيحون وجيجون والنيل والفرات كلها من أنهار الجنة .
أخرجه مسلم

ثم يرجع إلى بطليموس ليأخذ منه العلم بمناجى النيل ، ويذكر المدن المصرية التى يمر بها نهر النيل فى صعيد مصر ويقول إن مصر تنقسم سبعة أقسام أو محافظات ويمكن عبور مصر فى شهرين من الزمان . وهو فى ذكره المدن يذكرها بأسمائها المعروفة اليوم ولكن يغير بعض التغير فى أسماء بعضها والقشن يسميها فشته وبني سويف يسميها بني سيف إلى أن يقول إن النيل يتفرع من فرعين عند مكان يسمى بطن البقر على بعد خمسة أميال من مصر . ويسمى المدن فى الوجه البحرى على فرعى النيل بأسمائها ويقول إنه فى وقت فيضان النيل تمتلئ فى مصر بالمياه سبعون ألف خليج واحد عشر ألف ترعة وبها تروى أرض مصر وتزرع ، ولا يهطل المطر فى مصر إلا مرة أو مرتين فى العام ، ولولا فيضان النيل لوقع القحط والغلاء فى مصر . وإذا مافاضت مياه النيل غمرت الأرض فبدت القرى والبلاد أشبه شئ بالجزر ، ويبدو النخيل شاخها فى السماء وهو فى ماء الفيضان ، ويبنى أهل مصر سدودا يعبرون عليها ليصلوا من قرية إلى أخرى بجيادهم وجمالهم .

والحاكم من جانبه يكاف من يقوم على تنظيم الري وإلا وقع القتال بين الأعراب والفلاحين .

ويقول إن أرض مصر بطولها وعرضها تصبح خليجانا وترها وبركا .. ويعزو تلك الظاهرة إلى علم الهندسة الذى علمه ادريس عليه السلام السلف من السكينة والمهندسين ، وعند قطع النيل يجمع الكشافون والأمراء المحصولات بتمامها من الرعايا والبرايا . وفى شهر توت يغمر ماء النيل أرض مصر فتبدو وكأنها تسكتسى حلة حمراء لأن ماء النيل يحمل من الغرين ما لوته أحر قان ، وفى شهر بابه وهاتور وكيمك ينحسر ماء النيل عن الأرض .

فيبدو الطين كأنه مسك وعفبر ، وتزرع الأرض ، وينبت البرسيم الذي
ترعاه الماشية وتسمن عليه .

ثم يشبه الزروع المخضوضرة بالزمرد والأرض السوداء بسود الثياب
وحقول القمح في صفرتها بالزعفران ، ويقول عن أوان الحصاد إنه الوقت
الذي تمر فيه خزائن السلطان والأوقاف بالمال .

ويقول عن مصر إن نيلها وأرضها ذهب ، ويقول إن مصر لا تشبه بلدا
آخر فهي في الصيف والشتاء تنبت البهيج مرتين وتلخصر واتها وثمارها أو أن
إنها من عجائب صنع الله .

ومما يسترعى الإقبال أنه شبه الأرض بعد انحسار ماء الفيضان عنها في
سوادها بثياب العباسيين وردد هذا التشبيه مرات ثلاثا ، ونحن نقف من هذا
التشبيه موقف المتسائل أو أى شيء آخر فما باعثه على تشبيهها بثياب
العباسيين على نحو يؤخذ منه أن ثياب العباسيين في سوادها كانت حاضرة
في حفظه وخیاله جميعا .

وهذا ما يقتضينا مراجعة ما قيل في ثياب العباسيين فيذهب أهل التاريخ
إلى أن الأمويين حكموا الناس حكم ظلم وأن الصالحين من المسلمين كانوا
يعتدون الأمل بزوال دولتهم . وشاع في أواخر عهد الأمويين النبوءة بظهور
المهدي المنتظر الذي يرفع الظلم عن العالمين ، وهو يظهر في المشرق ويرفع
الأعلام السود . وكان البياض شعار الأمويين ، وقد اتخذ العباسيون
السواد شعاراً لهم حداذاً على الشهداء من آل البيت الذين نكبتهم بهوأمية .
وإذا جاز هذا فهو جائز فيما يختص بالثياب أما الأوبة فما كانت للحداد
شارة في يوم من الأيام . ويؤيد ذلك كل من « الحارث بن سريج » و

« بهلول الخارجى » و « حمزة الخارجى » الذين رفعوا الألوية السود في ثورتهم على الأمويين ، وما كانوا في حداد على آل البيت . ومن الباحثين من يرد السبب في اتخاذ السواد لما يقوم من قول « السكيت الأسدى » :

ولما فارغوا الرايات سوداً

على أهل الضلالة والتعمدى

ويؤخذ من هذا وجود علاقة بين الألوية السود ومحاربة الضلالة . ويؤيد ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرفع لواء أسود وهو يحارب أهل الضلالة . كما كان الخوارج يرفعون الألوية السود في حروبهم مع بنى أمية^(١) .

وهنا نلاحظ أن أولياء جلبي اكتفى بالإشارة إلى ثياب العباسيين السود ، ولم يعمل لبسهم للسواد بعلّة ، وترتيباً على ما استفاد مما تقدم ذكره يمكن القول إن العباسيين اتخذوا السواد لباساً رمزاً إلى أنهم يحاربون بنى أمية محاربة لهم لأهل الضلالة إلى أنهم يعلنون حدادهم على مصارع أهل البيت . وهذا كل ما يمكن تصوره في هذا الصدد .

وفي فصل بعده يتحدث عما في النيل من حيوان وخصائص وصفات كل

(١) فان فلوتن (ترجمة : د . حسن إبراهيم حسن ، محمد زكى إبراهيم :

السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بنى أمية ، ص ١٢٣ — ١٢٦

القاهرة ١٩٣٤ .

حيوان . مثال ذلك أنه يذكر التماساح فيصقه ويذكر اسمه في العربية
والفارسية والتركية والمغولية ولغة الغوبة . وبين كيف يستغاد منه بعد
صيده ، كأن يدهن بدهنه الجسم في شدة الحر فيترطب ويشير إلى أن فكه
الأعلى هو الذى يتحرك على تقيض الشأن في سائر الحيوانات ويحصى عدد
الأسنان في فكه الأعلى والأسفل . ثم يذكر أنه آمن الفطر بنفسه في التماساح
فلم يجد في تماساح صغير فابن . ويتحدث عنه قائلا إنه عندما يشاهد على
ضفة النهر الغم والممز والجمال والخيول وهى ترد لتشرب يخرج من النهر
ويضربها بذيله ويجذبها إلى النهر كما يثلمع الإنسان والشاة .

ومن عجب ما يذكر عنه أنه لا يقضى حاجته بالتقاط فضلاته . وإذا
ما أراد قضاها خرج من النهر فيأبى طير يدخل فاه فيستخرج من جوفه
الفضلات . وهو لا يأكل هذا الطير الذى يقضى له حاجته . ويرى أوليا
چلبى فى ذلك حكمة عجيبة . فالله قد عين من كل تماساح خادما للطير ويفعل
الله ما يشاء بقدرته .

وفى أمر التماساح مع الطير يخالف أوليا چلبى الجاحظ الذى يقول إن
التماساح يفتلف الأسنان فينشب فيه اللحم فيضمه فينتن عليه ، وقد جمل فى
طبعه أن يخرج عند ذلك إلى الشط فيفتح فاه لطائر يعرفه بعينه يقال إنه
طائر صغير أرقط ، فيجىء من بين الطير حتى يسقط بين فكيه ، ثم يفتقره
بمقاره حتى يستخرج جميع ذلك اللحم فيكون غذاء له وتخفيفا عن التماساح
وترفوها (١) .

فأوليا چلبى يقرر أنه لم يكتف بما يعرفه عن التماساح بل إنه شاهد

(١) الجاحظ : الحيوان ص ١١٣ ج ٦ القاهرة ١٩٠٧ .

بنفسه تمساحا صغيرا ليتبين بنفسه مخلقه . وهذا من الدلائل على أنه كما أسلفنا القول معتمد على التجربة إلى جانب اعتماده على السموع والمعلوم ، وذلك يعرض علينا علما جديدا أو جديدا من معلومات متعلقة بعلم الحيوان ، كما أنه يتأمل ما يشاهد ولا يفوته أن يعلق عليه ويبدى الرأى فيه . ويقول إنه لاحظ أن التماسيح تعظم حجما كلما اتجه جنوبا ، ولقد شاهد التماسيح الضخام في أسوان ، وذكر قلمة في أسوان تسمى قلمة حسين بيك وعلى أحد أبوابها تمساح مصنوع من حديد ، وأخذته المعجب وسأل عنه فقال له بعض الشيوخ في المنطقة إنه عجيب وضعف . وأنهى كلامه عن هذا التماساح الحديدى . ويبدو أنه لم يعلم عنه شيئا . فآثر أن يلزم الصمت ولا تهرف بما لا يعرف .

وحديثه عن التماساح يطول ، إنه يستغرق سبع ورقات من الكتاب .

ويتابع القول في ذكر ما فى النيل من حيفوان ، فيذكر سمكة يسميها أهل الصعيد حوت إدريس وهى سمكة رقطاع . ودواء لكثير من الأدواء ، ويذكر أنه حينما بعث إدريس عليه السلام فى تلك الأرض أنزل الله تعالى له مائدة من السماء فيها سمك مطبوخ ، ألقى بمظامه فى النيل فخلفت هذه السمكة من تلك المظام . وقد حرم أكل هذه السمكة على أمة إدريس . وإذا ما تجرأ أحد على أكل تلك السمكة ابتلى بالصرع ولا يشفى إلا بإحراق كبده تمساح والخبز بدخانها .

والمحوظ على أوليا جلي ترديد ذكر إدريس عليه السلام فى كتاب رحلته والإشارة بفضلها .

وحديثه بعد ذلك عما يسمونه ثعلب النول قائلا إنه عجيب مضحكة وهو

يعيش في الماء وعلى اليابسة العدو الألد لصغار التماسيح لأنه يفترسها ،
ولسكنه يفترس التماسيح بحيلة فهو يقدس في الطين متخفيا في انتظار التماسيح
الذى يظنه صيدا فينقض عليه ، وسرعان ما ينهش بطن التماسيح ويلوك
كبده ، والفلاحون في مصر يتقون شر التماسيح بفضل هذا الحيوان .

ولما كان حديث اوايا جابى عن النيل وتماسيحه وسماكه ودوابه أثناء
مقامه في أسوان ، استطرد إلى ذكر هذه المدينة فقال إنها ولاية في جنوب مصر
ويسمونها البلاد العليا ، وكانت إحدى الممالك ولسكنها إلى ذلك الوقت لم
تعمر ويسمونها الضفة الشرقية للنيل الأبواب ، وعندها يتفرع النيل سبعة
فروع وهى تجري غربا في عدة ولايات وتروى بها ثم تعود إلى النيل مختلطة
زاهية بغيهاه إلا أن كل فرع يحمل لونا خاصا به وإلى عام ١٠٨٩ للهجرة
في عهد أبى الخير هاشا كان ماء النيل مخضرا ويعاف الناس أن يشربوا منه
وكانوا يشربون من السواقى والسبل التى تستمد الماء من ماء المطر ، ومنهم
من كان يشرب ماء الآبار ومنها بئر تسمى بئر هامان نسبة إلى هامان وزير
فرعون . وهى الآن اثنتا عشرة ساقية عذبة الماء يقوم عليها من يديرها
ويتولى الخدمة فيها .

وفي فصل يعقب ذلك الفصل يدور حديث الرحالة على رؤية هلال
رمضان في مصر ، ومن مستطرف ما يذكر أنه في ليلة رؤية هلال رمضان
بمع السور أهل مصر وهم يخرجون لمشاهدة تلك الرؤية وتسمى تلك الليلة
عيد النساء لأنه ليس في الإمكان منع النساء من الخروج لمشاهدة ذلك الموكب ،
ولا يسأل من يغيب عن داره في تلك الليلة أين كان ، وتفتح الأسواق إلى
مطلع الفجر وتزين القاهرة بآلاف مؤلفة من القناديل ويحدد عدد تلك القناديل

بمائة ألف قنديل ، كما يزين كل صاحب دكان دكانه وإذا كانت الليلة ليلة شك وعجز العلماء والأمراء والأعيان من رؤية الهلال أشيع ذلك الخبر في طول البلاد وعرضها ويمضي المحتسب إلى قاضي العسكرية ليخبره بما رأى بعين ويألف موكب عظيم من الجند يقرعون الطبول ويعضون إلى الوالي التركي في ديوان النوري ، ويخلع الوالي على المحتسب خلعة مزركشة ويضع يده على رأسه قلنسوة أو عمامة تسمى سليمي ، كما يزين رأس برishtين سلطانيتين لهما من الجواهر حلية ، ويقبل المحتسب الأرض أمام الوالي ، كما ينال قادة جند الموكب خلع التشريف ، وفي المساء يحشد الجند في ساحة أمام مسجد محمود باشا ويقيمون صلاة المغرب .

أما المستخلص من وصف هذا الاحتفال بحلول شهر الصوم ، فهو اعتداد الدولة العثمانية بأمرين ، أولها كيانها العسكري الذي تحرص الحرس كله على التنويه واستعراضه في كل مناسبة رسمية ، والثاني إعلانها على رؤوس الأشهاد أنها الدولة الإسلامية التي عزت بدين الله وكان حتما عليها أن تعزز به ، وذلك ما يتجلى في حشد جنودها بشق طوائفهم في ساحة تجاه المسجد ليهودوا صلاة الشكر بحلول الشهر المبارك ، إن الدولة العثمانية ترفع من هذا شعاراً لها مؤيدة به أنها دولة دين ودنيا في وقت معاً .

وفي الفصل التاسع والأربعين يتحدث أوليا جاي عن أهل الحرف ودكا كيفهم في مصر أم الدنيا ويبدأ كلامه بذكر المحتسب وهو من له الرقابة من قبل الدولة على الموازين والمساكيل ، والظن الأرجح أنه تركي فيقول عنه إنه يستقبل بالتمظيم والتعظيم ، فبعد أن يعلى في جامع الحمودية يمتلئ صهوة فنارس به ويطلق الجند بفادهم تمظيماً له كما تصدح الموسيقى ويملا النضاء مصر قول الناس الله الله . ويتحدث عن المعصوب باشا وهو رئيس

الشرطة في موكبه المؤلف من سبعة مائة وخمسين مرافقا وألف فارس من العرب
وثلاثة مائة جلال ، ويجمع المطربين والمغنون والراقصون وعددهم عدة مئات
ويتزاحم الناس فسكان اليوم يوم الحشر ، ويصطف الجالسون رافعين عقيرتهم
بقولهم (هذا وكيل السلطان والى الولاية حفظك الله الله ينصر السلطان)
وتشعل القناديل بالآلاف لإقامة الزيفات له ، وفي تلك الليلة لا يبقى من
الأعيان والأشراف والعلماء والصلحاء والمشايخ والأئمة والخطباء والمعلمين
والقضاة أحد في داره ، بل يخرجون جميعا لمشاهدة الموكب في سوق السلطان
وتبقى الزيفات متوجهة في تلك الليلة إلى أن يسفر الصبح ، ويشترك في هذا
الموكب كل من في مصر من حسان النساء وصباح الغلمان بعد أن يستأذنوا
الآباء والأمهات والمعلمين ، وقد تحلوا بالذهب وعلى رؤوسهم الوبش ، وكل
من في مصر من المضحكين يخرجون من ديارهم إلى الأسواق وهم يمازحون
الناس ويضحكونهم من أنواع الأضاحيك .

ثم يدور كلامه على أصحاب الحرف فيذكر أول ما يذكر طائفة الفلاحين
ويقول إن عددهم لا يدخل تحت حصر ومن طوائفهم السكيالون ويصف
عملهم قائلا إنهم ينقلون الغلال في طرفه عين ويفرباوسها ويكتبون بها لا إله
الله ويقولون بسم الله ويا الله ويا شافي ويا كافي ، كما يكتبون بها مخداف
الأسماء وليس لهؤلاء دكاكين .

ومنهم المغربلون وهم يضمون الغرابيل ولهم مائة وسبعون دكانا
وعدهم ثلثمائة .

ويذكر البساتين ويقول إن عدد البساتين في مصر ألفان وستون بستانا وحقله
أما عدد البساتين في فتحة آلاف وثلثمائة بستان ، وهم كالمغربلين والسكيالين
يحملون الفأس والمسحاة في يدهم ويتردد على لسانهم قولهم يا خالق يا رازق
(الفارسي)

أفعم ياغنى ويزيتون وروسهم بأنواع الأزهار والرياحين

ويذكر السقاين ومنهم من يركبون الجمال والحير والمشاة ويحصى عددهم
وليس لديهم دكاكين وهم يبيعون الماء الشروب . ومن السقائين المشاة من
لهم دكاكين وهم يزيونها بالأكواب والطاسات ويملاؤ دكاكينهم بالماء
سقائون يحملون القرب على ظهورهم .

وكلامه من بعد على باعة العرقسوس ويقول إنه يوجد في بعض مدن
بلاد الترك ، وهو حلو المذاق رمادى فافع عظيم النفع لدى أهل مصر ، ففى
تذكرة داود أنه دافع للبلغم مدر للبول ويخرج من ذلك مشيراً إلى حقيقة
لاحظها في مصر فيقول إن معظم أهل مصر يصابون بالسعال ويودد حكاية
صورت أهل مصر وهم يعملون ويقول إنهم بعد شربهم العرقسوس يخرج
البلغم من حلقهم على هيئة السمك وباعة العرقسوس يبيعونه وهم ينادون قائلين
يا عرقسوس وهم يتقرون على كأس ويضيفون إلى ذلك قولهم إنه يعمل
الجسم في شدة الحر كأنه قطعة من ثلج .

إلا أن أولوا جلبى يصرح بأنه أعجب الإعجاب كله بالتمر هندي
المسك فذكر أنه قال حبذا التمر هندي المسك ما أطيبه ، وكان كل يوم
يشرب منه كوباً .

ثم يتصدى لذكر المقاهى في مصر ويقول إنه كان في مصر القديمة منطقة
قايتباى ستمائة وثلاثة وأربعون مقهى ، وفي معظم تلك المقاهى يجتمع
الشعراء الأفاضل والشبان الصباح والمطربون ، ومنها ما كان على ضفة النيل ،
أما أشهرها فتسمى الخرابة والفورية والمقهى الجديد ومقهى باب الفتوح

وباب الشمرية ومقهى ميدان الروملى ومقهى السلطان حسن ، كما يذكر مقهى
الجماميز والشنقورية وقد ألحق بكل مقهى حوض وفسقية وصبيل ، والكل
منها مطرب وعازف وهى تخرج باللفظ والصخب ليل نهار ، وكان ذلك
الضجيج مما يعجز عنه الوصف ، أما من محاسن تلك المقاهى فاجتماع السياح
من ترك وعرب وعجم فيها وفى أحد تلك المقاهى ركن للجلس أهل العلم
وهو مجلس أهل العرفان يأخذون فيه باطراف أحاديث العلم والأدب بينهم .

وكان البطيخ والشمام والطباق فى تلك المقاهى ، ويؤم هذه المقاهى المداخون
والمضحكون حيث تضرب الدفوف وتلقى الفوائد لإدخال السرور على نفوس
رواد تلك المقاهى . واسكنه يشير إلى أن هؤلاء المهرجين لم يكن يسمح لهم
بالانضمام إلى المواكب على أنهم واتهم من اللقطاء وهم قدرون يارثون
الثياب .

والحديث من بعد عن يستخرجون زيت السمسم والزيت الحار
والطحينة ، وفقراء مصر يهودون منهم لأنهم لا يأكلون إلا ما يقدمونه لهم
ومنهم من يلبسون ثيابا ملوثة بالزيت وغيرهم عراة الأجسام ويتجولون فى
سوق السلطان حاملين على أكتافهم قربا من الزيت .

ويتحدث عن الحجارين فيقول إن الحجارين ليس لهم دكاكين وهم
ثلاثة آلاف من المسلمين وغير المسلمين .

أما الحجارون فهم ينحئون الأحجار فى جبل الجيرشى وبالقرب من قدم
القبلى ويعددهم .

ثم يذكر من ينحئون الرخام ويفرشون الحمامات . ويقول إن عمائر

مصر مشهورة في الآفاق برخامها ، ويشير إلى من حرفتهم حفر الآبار ، صنع الطواحين والداعورات .

ويقول أوليا جلبي إن مصر من الديار العجيبة لأن الدولة لها الرقابة عليها ومن العرف التي بها حرفة تطهير بيت الخلاء فتطهر آبار بيعوت الخلاء في كل سنة وليس لهؤلاء من أصحاب تلك الحرفة وكا كين وانهم في كل صباح يقفون في ميدان الروملى وغيره حاملين الفأس والمسحاة والزنبيل .

وهذا يستوقفنا أوليا جلبي لعلنا نت إلى هو يميل كل الميل إلى العغبين والعديد ، مما يبعث على التساؤل عما توافر لديه من معلومات وأخبار وحقائق ، إنه لم يدع طائفة من أهل العرف إلا أحصى عدد أفرادها ، ولا ندري ما إذا كان قد عرف ذلك بالسمع أو التقدير أو أن الدولة كان لديها بيان بهذه الأعداد ، إنه يعين طوائف وطبقات الشعب المصرى في دقة ظاهرة وحديثه عن المقاهى وروادها والعاملين فيها يقف بنا على حقائق عن حياة المجتمع في مصر ، والفرق واضح بينه وبين غاصر خسروا الذى عمد إلى الإحصاء ، إلا أن الرحالة التركي يميل إلى التفصيل حتى في ما كان حقه الأيجاز .

كما أنه يشير بين الفينة والفينة إلى نفسه قائلا (والفقر رأى) بما يستدل منه على أنه كان يستطلع الأمور بنفسه قطعا للشك باليقين . ويورد في مواضع من كلامه كلاما ، جرى على ألسنة أهل مصر ، ولسكنه يرويه بالعربية الفصحى ويعيد أن يكون كذلك . كما يورده في ترجمة له إلى التركية في كتابه ، كالشأن في نداء باعة شراب العرقسوس . وعلى ذكر هذا نراه مبالغا في ذكر سعال أهل مصر بسبب من فساد ماء النيل ، وباليقه لم يتعرض

لوصفهم وهم يسعون عندما يستشفون بشراب العرقسوس . ويعود ثانية إلى ملاحظة أن الدولة العثمانية كانت شديدة الحرص على استعراض قوتها العسكرية في مصر ، وما يتعلق بذلك من مجلى هيبتها وصولتها .

والجدير بالذكر أن هذا الرحالة حتى إذا أسهب وأطنب لا يذكر القهرات وكل ما هو قائل يعود بالنفع على من أراد التعرف على حقائق الأمور وماهية المجتمع ونظم الدولة في مصر .

وأشار أوليا چلبى فى غير موضع إلى تزيين الرأس بالريش أماراة على التكريم والتشريف ، وما يستطوف ذكره أن لذلك ذكرى مازالت إلى يومنا هذا فى مصر ، ففى العربية الدارجة يقال فى التمسك بن يتميز من غيره بميزة أو منزلة إن على رأسه ريشة .

وجعل يخصص طوائف من أهل الحرف فعقد فصلا عن الخهازين والقصابين وجاء فى حديثه عن القصابين ذكر قصاب يسمى نصر القصاب وكفيلة أبو هقيل ، وكان يذبح فى كل يوم مائتين من الضأن و يذبحها خارج باب الفتوح كما يشير إلى وجود مذبح فى ذلك الموضع ويقول إنه تابع للدولة وتذبح فيه جميع الذبائح من ضأن وغنم وجاموس ودمزى ، وكان لهذا المذبح من يقوم على إدارته من قبل الدولة ويعاونه أحد الإنسكشارية وكان ذبح الماشية محظورا خارج هذا المذبح فمن أقدم على الذبح جرم .

وحدث هذا الرحالة عن المذبح يفيد العلم بنوعية نظام الحكم العثمانى فى مصر على ألامه ، فهو القائل بأن ذلك المذبح مبرى أى أميرى نسبة إلى الأمراء أو السلطان ، وبالتالى هو مرفق تابع للدولة الحاكمة التى تفرض على الناس قانونا ألا يذبحوا ما يذبحون من ماشية إلا فيه وإلا أخذوا بعقوبة من يخرج

على قانون الدولة . أما أن يقوم على هذا المذبح أمين أو مدير له مع انكشارى فدليل على أن الدولة العثمانية كان لها العرص على استعراض كيانتها العسكرية ، فهذا الرجل العسكرى من قبلها متعاون مشارك لأمين أو مدير هذا المذبح ، وأوليا جايى معال ذلك بأن ذلك المذبح تابع للدولة . وإن ظهور هذا العنصر العسكرى ظهورا رسميا فى أكثر من مناسبة يؤيد ما أسلفنا ملاحظته والإشارة إليه .

أما القصابون اليهود ونحاشى المصريين الشراء منهم ، فيرشد إلى أن اليهود كانوا جالية فى مصر لها خاص من شئونها مما جعلها فى شبه عزلة عن غيرها من ساكنى البلاد .

إن أوليا جايى يحسن صنعاً بالإشارة إلى بعض الحقائق ، ولكن بغوته فى الأحايين أن يفصل فيما كان يحسن أو يجدر فيه التفصيل . وكان المتوقع منه بسط القول إلا أنه اجتراً بالإيماء ، على حين مد رواق القول فى حقائق وأسهب إسهاباً فيما قد تغنى فيه الإشارة عن العبارة .

وهو يعنى فى وصف أصحاب الحرف فى مصر وله فيهم كلام يطول ويتسع ، لأنه لا يكاد يستثنى أصحاب حرفة من ذكرهم ، وجدير بالذكر أن يذكر أن لكل أصحاب حرفة من برأسهم وهو ما يسميه باسمه كما يخصى عدد الحرفيين اجزاء بيعت فى النفس المثل فى الأحايين . ويميل إلى التفصيل وهو يبين كل صاحب حرفة . ولكنه قلما يصف كيفية عملهم مثال ذلك أنه يذكر الصاغة مثلاً بقوله إن بعضهم من القبط .

ويدور حديثه على المستشفيات فى مصر ويبين كيفية تحضير بعض الأدوية فيقول الحكيمباشى أو رئيس الأطباء فى المستشفى يطلب من يسطادون

العقارب ويبين كيفية صيدها ، فيقول إن صائديها يطلقون ليلاً إلى البرية
ومعهم كاسات بها قطعة من كبدة فيضعون هذه الكاسات في صفوف
ويتركونها إلى أن يقتصف الليل فتخرج العقارب لتألفهم ما فيها من السكيد
كأنها كلاب تنهمشها فتقع فيها ولا تستطيع الخروج منها وفي الصباح يقدم
الصيادون فيجدون عدداً وفيراً منها . ثم يقول لهم يعضون بها إلى مستشفى
قلوان حيث يتسلمها منهم رئيس الأطباء فيقوم بفص أرجل العقارب ويوسمها
بمقراض ويضعها في قدير لتطهى فيستخرج زيتها ، أما جسمها فيعجن
بالسكر وإذا أكل منه من يشكو احتباس البول در بوله

فأوليا جلي طاهر العناية بذكر ما يراه مفيداً للعجب بخروجه عن المؤلف
الموقع ويظهر أنه خص تحضير هذا الدواء على هذا النحو بالذكر لأنه دواء
كثير الاستعمال أو ليسوق مثلاً واحداً والقليل أمانة على الكثير .

ويذكر صانعي العطور ويقول إن في بولاق مصنعا لهذا الملح
ومعظم المصريين يذرونه في طعامهم بدلاً من الملح . إلا أنه يذكر هذا أن
الملح يتحلل به الطعام ونفقد بذلك لذة طعمه .

وكان أوليا جلي لا يريد أن يتروك شاردة ولا واردة إلا أحصاها ، مثال
ذلك أنه يقول إن النساء الماهرات كثير عددن ، وهو يحده ألفين ومائة
ويقول إن مقرهن باب اللوق واسماؤهن مقيمة في سجل رسمي ويدفن من غريبة
للدولة . ويذكر أن رجال الشرطة يعرفون مقول كل امرأة مفهم ومن دخله
ومن خرج منه ، كما يشير إلى غلمان من أهل الفسق والفجور وإلى القوادين
أحدهم في بولاق والآخر في مصر القديمة والثالث في مصر الجديدة ، ويقول
إن من عجائز الماهرات من يقمن باحضار آلات الطرب إلى الحانات
والمقاهي ودكاكين السكباب . ثم يذكر أن بعض الفتيان من أهل الفسق

والمحزون يستأذنون ساداتهم في الخروج مدعين أنهم يذهبون إلى الحمام
ويعضون إلى الحانات في باب اللوق فتقدم إليهم الخمر ممزوجة بمخدرات
تفقدهم الوعي فيخرجون صرعى ، فيسأبون ما يحملون من نقود ، وقد يجردون
من ثيابهم ، وقد تعددت هذه الحوادث في عهد بولاد زاده حسين باشا ،
فأمر بهدم بيوت الريبة وأمر بنفى البغايا عن البلد . وبذلك ظهرت مصر
منهم .

ثم يقول إن مقصوده مما ذكره إنما هو تنبيه الغافلين حق يأخذ أهل
مصر حذرهم من تلك الأماكن المريبة التي يتهددهم فيها الشر والبلاء .

ونصف وقفة ملتفت فيها إلى ما ذكر أولها جلبى عن البغايا في مصر
فلاحظ أن الدولة العثمانية كانت تخضع كل طائفة من الناس لرقابة أو نظام
تفرضه عليها رغبة منها في أن يكون زمام تدبير الأمور كلها في يدها ، فحذينه
عنهم وعن غيرهم من الفاسقين الفاتكين بشعر بأن هذه الطائفة من الناس
كانت تحت سيطرة الدولة ونظمها المفروضة عليها . ثم يقف موقف المؤرخ
ليبين كيف أن أحد الولاة لم تعجبه تلك الحال فأمر بالقضاء على هؤلاء
النساء والرجال الذين كانوا وصمة عار في جبين مصر . كما يتلطف الكاتب
في كلامه فيقول انه إنما أشار إلى هذه الطائفة وما يشيع بها من مآيب
وشرور لا لغاية سوى التنبيه والتحذير والحض على التحرز عما هو مجلبة للعار
وما يفضى إليه في الأحايين من تعرض الموت الزؤام

ومن مستطرف ما يذكر أولها جلبى من أهل الحرف طائفة الشحاذين ،
ومن عجب قواه إن لهم شيخا مقره في ميدان الروملى ، حيث يسكن عدة
تسكايا ، ويتجمع عنده جميع الشحاذين ، وله اثني عشر شرطيا ، وهم يتجمعون
على باب الوالى أو الباشا وعلى باب قاضى العسكر ، ويمهلون أين يريد

للباشا في انتقاله من موضع إلى آخر ، فيصطفون على جانبي الطريق الذي تمر به وفي صفوف متراصة ، ثم يحصى عدد الشحاذين في مصر فيقول انهم تسعة آلاف شحاذ . وأسماءهم مقيسة في سجلات شيخ الشحاذين وهم يتقاضون الصدقات من الباشا وأعيان البلاد ، فيدعون لهم بالخير ، وإذا ما بسط شحاذ لسانه بالشتم أو العيب في أحد فسرعان ما يشكى أمره إلى شيخ الشحاذين .

ثم ينتقل إلى ذكر الحمار في مصر ، ومن مستطرف ما يقول ان في مصر أربعين ألف حمار ، وان أعيان مصر يركبون الحمير وليس في ذلك من عيب بل ان الأمر تقيض لذلك فإن ركوبها سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد كان له حمار يسمى اليمفور يركبه على الدوام ولذلك كان ركوب الحمار سنة . وقيل ان من استمزا براكب حمار وسخر من هيئة ركوبه هد من الكافرين .

وبستوقفنا كوما ننظر نظرة تأمل أن يشير إلى كون ركوب الحمير سنة مؤيدا ما يذهب إليه بأن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه كان له حمار اسمه ينفور . ولقد ذكر صاحب حياة الحيوان هذا الحمار ، كما أورد حديثا يتضمن من صفاته كل ما يخرق العادة يخرج بعيد الخروج عن المألوف . إلا أنه يحفظ . ويشير إلى ضعف هذا الحديث ^(١)

وتحفظه بضعف حكمه بأن ركوب الحمير سنة ، ولا ريب من أنها مركب ذلول ، ومر بقا من قبل أنها كانت تستأجر للركوب ولها مواضع

(١) الدميري : حياة الحيوان الكبرى ، ص ٢٣٨ ج ١ (القاهرة ١٩٥٤)

لوقوفها في مشارف القاهرة ، ودام هذا من شأنها قروفا متعاقبة في القاهرة إلى عهد غير بعيد ، فلم يبق إلا أن تتلقى حكم أوليا جليبي متحفظين في غير يقين جازم .

ومعتقد سواد الناس من أهل مصر في الزبالين على حد قول الرحالة مذكرنا بالفرقة الدينية العامة في المجتمع المصري على عهد العثمانيين وبمسر عليفة تفهم العوامل والدوافع التي كانت من أسباب تشكيلها على ما لها من صفات .

ففي القرن الهجري العاشر شاع التصوف بين أهل مصر واتخذ فرقة جماعية بعد أن كانت ظاهرة فردية ، وشاع على النطاق الأرحب بين العوام الذين التفوا حول خلق كثير من الدراويش كانت كثرتهم السكائرة من لأعاجم الوافدين على مصر ، ورسخت العقائد في ولايتهم وقدسيةهم ، وتزاحم المریدون في مجالسهم يسمعون منهم ويأخذون عنهم وينسبون المعجزات والخواارق إليهم مؤيدين مؤكدين في اقتناع حاسم ثابت لا تهز هزة من شك ، وعمرت أرجاء البلاد بالخواواق حيث يقيم الصوفية أو الدراويش وهم على الصلة الوثقى بمریديهم وأصحاب العقيدة فيهم^(١) .

والحاصل مما تقدم أن تلك الظاهرة في المجتمع المصري على عهد العثمانيين ، أول حقيق بتفسير وتعليل ما التفت إليه أوليا جلي من تقبيل أيدي الزبالين في مصر ، وفي نظرنا أنها أوضح وأقوى دلالة مما أورده في تأصيلها من حديث نبوي ، فمن المستبعد أن يكون أهل مصر فعلوا ما فعلوا بمقتضاه .

(١) د . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العهد العثماني ص ٩٢٠٤٥ .
(القاهرة ١٩٤١) .

أما جامعو القمامة فهم طائفة لها أهميتها في المحافظة على النظافة وبالغالى
في دفع القاذورات وما يتسبب عنها من تفشى المرض فهو يشير إلى أنهم طائفة
لها كيانها غير أنه يعجب لهم قوما متبوزين يفر الناس منهم تحقيراً لشأنهم
على حين يلاحظ أن بعض الصالحين من أهل مصر يكبون على أيديهم يقبلونها
وفي معتقدهم أن هؤلاء المحترين المتبوزين من جامعي القمامة يتفنون على قدم
المساواة مع أولياء الله ، وإن كان الناس لا يعرفون منزلتهم عند الله ففى
الحديث القدسى « أولياء تحت قبابى لا يعرفهم غيرى » .

وعلى ذكر الحديث القدسى فى هذا المقام نذكر ما قيل فى تعريفه من أنه
ما أخبر الله به نبيه صلى الله عليه وسلم بالإلهام أو المنام ، فأخبر عليه الصلاة
والسلام عن ذلك المسمى بعبارة نفسه ، كما قيل إنه مارواه الرسول صلوات الله
وسلامه عليه بواسطة جبريل تارة ، وتارة بالوحى أو الإلهام أو المنام ، مفوضاً
إليه التعبير بأى عبارة شاء من أنواع الكلام^(١) .

كما قيل إن الأحاديث القدسية ، تروى آحاداً عن النبى صلى الله عليه
وسلم عن ربه عز وجل ، وهى خاضعة لقواعد القبول والرد ، أدرجها
المحدثون فى عداد الأحاديث النبوية وخططوها بها فى المؤلفات والتصانيف ،
ويجوز روايتها بالمعنى لمن يعرف المعانى والألفاظ^(٢) .

وأيا ما كان فنحن لا نعلم إن كان صنيع أهل مصر هذا مترتباً على

(١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : الأحاديث القدسية . ص ٥٠ . ١٠٠

القاهرة ١٩٦٩ م

(٢) د . محمد محمد أبو زهرة : الحديث والمحدثون . ص ١٧ القاهرة

ذلك الحديث القدسي لأنه ذاع وملاً الأسماع أو أن أوليا چلبى استفتج هذا
مما شاهد أو سمع . ونحن نرتب عليه كائفا ما كان سببه حكما في شمول ،
ألا وهو أن أهل مصر عمرت قلوبهم بالإيمان وكانوا على ذكر دائم من
أحكام دينهم وما روى عن نبيهم .

وللتعقيب على ذلك نقول إن أوليا چلبى لم يجد من خرج في حديثه
تفصيلا عن البغاء في مصر العثمانية ، وكأنه بذلك يقرر مصرحا بأن شيئا
شيء لا يأخذ عليه سبيله إلى ذكر الحقيقة بمخافاتها بعد إذ كان شاهد عيان
لها . وإن ذكر نصف الحقيقة شر من الكذب كما هو معلوم ، وما هوذا
يذكر شقها الآخر ، ونعني بذلك أنه تحدث عن حياة الفسق والضلالة في
مصر ولسكن مرعان ما تصدى لوصف حياة التقوى والورع والهدى ، قال عن
جامعي القمامة ومعتقد المتقين المؤمنين فيهم وبين كيف أنهم يقبلون بدم
تبركا بهم وتوقيرا لهم واعترافا بما لهم من رفعة المفضلة في نفوسهم ، على
أنهم من أولياء الله الصالحين .

وهذا هو المشاهد المؤلف في الجماعة ، فطائفة تتردى في المآثم والمعارم
تعاذلها أخرى معتصمة بحبل الدين المتين ، فهذان الشقان يتعادلان ويتلازمان
على مر الدهور .

ويستطرد إلى ما في مصر من سلع وما يجلب إليها من البلاد الأخرى ،
فيقرر ألا وجود فيها للزرد والدروع والبنادق ، وهي تستورد من بلاد الشركس
وداعستان وحاب ، ولا وجود لكالكين من يبيعون الجواهر والطبول
والمزامير وأدوات الحياة . كما أن المناس والأسلالك الحديدية ترد من
أوربا^(١) .

ويعقد الفصل العاды والخمين على الأعياد في مصر واصفا مظاهر السرور الذي يعم النفوس في تلك الأيام ، ومما يذكره أن النساء في مصر جرت عاداتهن بأن يتزوجن في عيد الفطر .

ويشير إلى ما يقع في العيد تفصيلا ويذكر كيف يكون الاحتفال في مصر وميدان قصر الباشا حيث تصدح الموسيقى حتى مطلع الفجر .

ويقفى به الحديث إلى قوله إن عزيز مصر يقيم صلاة الفجر في قصره وفي الميدان الذي بطل عليه القصر يحشد الأمراء والأشراف والأعيان وأصحاب الديوان لإقامة سنة صلاة الفجر ، ويصعد مؤذن الديوان الأذان ويلقي أمام الديوان الخطبة ويلقون آيات الذكر الحكيم قوله تعالى (ربنا أفرل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولادنا وآخرنا) .

وبعد الفراغ من أداء الصلاة ترفع البسط ويبقى المصلون من هؤلاء الأكابر ثابتين في أماكنهم وكل منهم على حسب رتبة وقد لبسوا فاخر الثياب ثم يتصدى لوصف الباشا عند خروجه عليهم من قصره ويسهب في وصف ما يلبس من فرو وما يزدان به ثوبه من جواهر وما يحمل من سيف وقد حف به أصحاب الرتب العالية ، ومن هؤلاء رجال الجيش العثماني ورئيس الترجمة ، ويمتطي صهوة فرسه المظم وقد أحاطت به مظاهر العظمة والأبهة التي لا يحدها حصر ولا يبلغها وصف على حد قول هذا الرحالة :

وإذا ذكر عيد الأضحى قال إن مظاهر البهجة فيه أعظم وأهم منها في عيد الفطر .

ويتحدث عن عودة الحجيج فيقول إن الباشا يستقبل أمير الحج استقبالا

رسمها وجاء في كلامه أن السباط يد وأن ألفا من الباشاوات يعرفون الجبين عند قدوم الوالى رانعين صوتهم بقولهم نحن عبيد السلطان وخدمه داعين الوالى إلى الطعام ، فيلبى الوالى دعوتهم ويتخذ مكانه فى رأس السباط وعلى يمينه أمير الحج ويجلس المدعون على حسب مراتبهم ، ويقادى فى الناس رجال الوالى داعين أهل مصر من كبير وصغير إلى ضرب الخيام فيما يسعى صحراء المدلية . ومنهم من يملك خيمته أما من ليس له خيمة فيستأجرها للمسك هناك ثلاثة أيام بلياليها . وهناك معهم للفرح وكان ليالتهم ليلة القدر للتعز به بالمصاييح وتهاجم نهار عيد . وقد أطلقت المدافع والبنادق وأنارت السماء بالألعاب النارية . وزينت الخيام بالمصاييح بحيث تتخذ أشكالا غاية فى روعتها . وتوزع الهدايا ، إلا أن أوليا جلبى لا يختص توزيعها بقرنين نقف منه على نوعيتها وإن قال إن العادة جرت بتوزيع أربعين كيسا طبق قانون السلطان سليم .

وجاء من أوليا جلبى أن يقول إنه إذا جهد أن يصف تلك الخيام فى صحراء المدلية تلك الأيام كان كتابه هذا تاريخ الطبرى .

ويستخلص مما ذكر الرحالة أن الدولة العثمانية كانت تأمر رسمها بأن يحتفل أهل مصر بعيد الأضحى تسكريما للحج الذى يعمله أميره . واحتفال الوالى العثمانى واستقبال أمير الحج واجلاسه إلى جانبه على السباط . وأمر رجاله الرسميين أهل مصر قاطبة بالخروج إلى الصحراء وضرب الخيام فيها مستطيعهم وغير مستطيعهم على حد سواء احتفالا بهذا العيد ، إنما هو رغبة أكيدة لإعزاز الدين والتعبير عن إجلاله رسميا من قبل الدولة العثمانية . كما أشار ولى الأمر بفض الخصومات فى تلك الأيام على أنها أيام بر وتقوى .

وموسم إسلامي يعبى أن ترعى حرمة وبذكر الناس فيه دعوى دين الله
الحنيف إلى التواد والتراحم .

كما يذكرنا الرحالة ضمنا أن أهل مصر في عيد الأضحى يسرفون في
بذل المال ويثرونه نثرا بحيث يسبق إلى الفهم أنهم يتقلبون في اذطاف الفهم
وأن لهم عريض الثراء ويؤخذ من نثر الدراهم على حصد قول أوليا جلبى
أن فقرا الناس كانوا يلقطونها وهذا بر بالفقراء .

وبذلك نلتفت إلى حقيقة لا يعبى أن ننقل عنها ، ألا وهي أن أبا
البأساء في مصر العثمانية كانت تغمره الصدقة وتشمله الرحمة من جهتين لأن
أهل التقوى من الأثرياء كانوا يتصدقون عليه طوعا واحتسابا ، كما أن
الدولة العاكمة في ذلك العصر كانت تتصدق قانونا والتزاما .

وفي الورقة رقم ٢٢٣ يصف أوليا جلبى زيارة أهل مصر لضريح الإمام
الشافعي رضي الله عنه ، فيقول إن الآلاف المؤلفة من الناس في ليلة السبت
من كل أسبوع يزورون ضريح الإمام الشافعي ويلبثون هناك إلى الصباح
ومئات من الزوار يختمون القرآن الكريم في ليلتهم . وقد اشترط العلماء
إحياء المذهب الشافعي . وفي قصبة الإمام الشافعي يحشد العشود من الناس
كأنهم بحر زاخر . وقد استشهد بعضهم من كثرة الزحام . وفي ليلة للولد
يجتمع الناس هناك مرتين آيات الذكر الحكيم . ويقول انه في هذه الليلة
تفر أرواح جميع الأقطاب الأولياء .

وقبل هذه الليلة بخمسة عشر يوما يجتمع أعيان مصر هناك ويستأجرون
منازل بخمسة أو عشرة قروش ويحضرون مع أهلهم وعيالهم ومعهم أنواع
المطعم والمشروب . كما يحضر التجار وقيمهون الخيام ويقيمون المأكولات

والمشروبات وتزين النخيام والديار بالقناديل وبعد الانتهاء من مولد الإمام الشافعي يعمدون تلاحقاً بمولد الإمام الليث . وفي مولده شبه من مولد الإمام الشافعي ، ويذكر أنه في مولد الإمام الليث يحضر شيخ الإسلام ، كما يحضر الكثير من المؤلفين والمصنفين ، ويضمون ما ألفوا من كتب ورسائل عهد هؤلاء العلماء ، ويقرأ الفضلاء هذه المؤلفات فإذا وقعت منهم موقع القبول وقعوا عليها ثم توضع في صندوق ويقفل عليها ، وبعد أيام تستخرج منه وكثيراً ما اتفق أن وجدت بعض الصفحات قد حذفت منها شيء أو صحيح . كما قيل إن رسالة وجدت محترقة بعد إخراجها من الصندوق بسبب من فساد عقيدة صاحبها .

وإن ما تحدث به أوليا جليبي عن الإمام الليث بن سعد الذي سماه أبا الليث ليستوجب منا التفاته إليه نعرف فيما له على نحو يفسر ما قيل عنه فهو الليث ابن سعد بن الرحمن المتوفى سنة خمس وسبعين للهجرة الأصفهاني الأصل أحد الأئمة الأعلام وشيخ إقليم مصر وعالمة ، وكان كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير أمرائها في زمانه حيث كان القاضي والفائب من تحت أمره ومشورته ، وقيل إن الإمام الشافعي يتأسف على فوات لقاءه ، جاء أن الإمام مالكا كتب إليه من المدينة يقول بلغني أن نأكل الرقاق وتلبس الرقاق وتمشي في الأسواق . فرد عليه الليث قائلاً : (قل من حرم زينة الله) وكان أمراء مصر لا يطيعون أمراً إلا بمشورته^(١) .

وهو أنفه من مالك إلا أن الحظوة كانت لماك ، وقد حزن لموته كل فقهاء عصره وقال المسلمون في كل رحاب الأرض : ذهب الفقهاء . أما أهل

(١) ابن تيمري بردي النجوم الزاهرة . ص ٨٢ - ٢١٣٠

مصر فقد بكوه بكاء أحر بكاء ، إلا أنهم أضاعوه لعدم التفاتهم لتفسيره
للقرآن والحديث والفقہ . وقد عمل حساده من القضاة والولاة على إخفائه
كما أخفيت كتبه وبعد سبعة أعوام قدم الإمام الشافعي مصر للعيش فيها وقال
ما فأنى أحد فأسقته عليه كالثيث بن سعد ، وفطر فيما أبقي عليه الدهر من آثاره
فقال : الليث أفقه من مالك إلا أن قومه أضاعوه . ثم مضى إلى قبره زائراً
فصلى ودعا بالرحمة له ووقف طويلاً يتأمل في صمته ، وانهملت عيناه وهو
يقول : لله أنت يا إمام ، لقد حزت أربع خصال العلم والعمل والزهد والسكرم .
وقال طالب علم لأبيه مفصراً عما عن الصبي في جفازته عن الليث كلاماً
يعجب فيه به إلى غاية الغايات فرد عليه أبوه قائلاً : يا بني كان عالماً لا يرى
مثله أبداً (١) .

وماتقدم من كلام في صفات هذا الإمام العلام وما عرف عنه مما كان يعمل
في مولده ، يتوضح به إلى أي مدى بعيد كان أهل مصر خواصهم وعوامهم
يحبون أهل الدين وينزلون فقهاءه منزلة توشك أن تكون شبيهة بمنزلة
أولياء الله . إنهم كانوا يلقون السمع إلى أصحاب التأليف والتصانيف في
احتفالهم بذكرى مولد هذا العالم الفخري والفقير الجليل ، وهذا إحياء لذكرى
عالم يؤدي على الوجه الأكمل الأمثل . وقد تجاوزوا هذا إلى عبده وليا صاحب
معجزات بوضع السكتب في صندوق قريب من ضريحه ، وعبروا عن رسوخ عقيدتهم
في معجزاته فقبل عنه ما قيل . وهذا من صنيعهم دليل على معتقد أهل مصر في
الصلحاء والأولياء بتأييد بما عرفنا من قبل .

وتطاول بأوليا جلبي حديثه إلى السيد البدوي ومولده . فذكر عن

(١) عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ص ١٢٣ - ١٢٤ القاهرة .

(الفارسي)

هذا الولي أن له الضيت طبق الأفاق وهو قطب رفيع المنزلة وبسميه موارا
بأبي الهيثم . ويبين أن الدولة العثمانية كانت تحتفل في مصر بمولده احتفالا
رسميا يسهم فيه والي العثمان وشيخ الإسلام ورجلة المشايخ ورجال الدين والعلم
وإذا جاء يوم الاحتفال بمولده أمر والي أن يفادي مغاد في الناس يرف إليهم
البشرى فيحتشد منهم في الميدان الذي يطل عليه قصر والي عشرة آلاف
يقرعون الطبول والدفوف ويرفعون الأعلام ويتفنون في الأبواق ويرتفع
تهليلهم وتسكبيهم إلى عذات السماء ، كما يدعون بالخير لاسلطان العثمان محمد
الرابع والي من قبله على مصر إبراهيم باشا ، ومنهم وقد يدخل على والي
لرف التهانى ويرسل والي إلى ضريح السيد البدوي عمادتين خضراوين
وشموعا وعودا وعذبرا وبسطا وتعمد حلقات الذكر ويدأوم النذاكرون على
أذكارهم إلى أن يسفر الصبح بعد ليلة أفارتها المصاييح حتى جعلتها نهارا .
وتعد الموائد فيطعم الفقراء وتوزع عليهم الصدقات .

ويسمى جند الانكشارية في تلك الاحتفالات بصفتهم الرسمية كجند
الدولة العثمانية ويطلقون المدافع . ويمضى الرحلة في قوله إن أهل القاهرة ينطلقون
إلى بولاق حيث تنتظرهم سفن مزدانة بالأعلام والمصاييح . ويدأون هؤلاء
بمفرحين الهاتفين بركبون الفيل تمتخذه سفنهم سيبلها إلى طنطا لزيارة السيد
البدوي وينقطع الكلام عند هذا الحد ولكن سرعان ما يوصله بقوله أنه
مضى إلى ضريح السيد البدوي وعفر الجمين على عتبة ويصف الاحتفال في
الضريح فيذكر أن قبة المسجد تعلو بالمصاعد من مباخر البخور . ويصف
ما تبدل من ثريات فيقول إن الواحدة منها تعادل في قيمتها خراج بلاد الروم
في عام . ومن مستطرف ما ذكره أنه شاهد شموعا مبهدة من ملوك غير

مسلمين . وما ذاك إلا لاشتهار السيد البدوى عندهم بكراماته ومهابتها تحطيم قيود الحديد التى قيد الأسرى بها .

ومن الحق أن إطلاق الأخير فى رأس ما ينسب إلى السيد البدوى من كرامات ، فما يجرى اسمه على لسان من يريد له تعظيما وتوقيرا على أنه ولى صاحب كرامات حتى يقرن اسمه بأنه من يطلق الأسارى من بلاد الفصارى . وفى تعليل ذلك يذهب بعضهم إلى أن هذا اللقب قد أطلق عليه لدلالة خاصة فى تاريخ عصره ، ذلك أن مصر تعرضت لحملات العالبيين . ومنها حملة لويس التاسع . مما أوقع بعض المسلمين فى أسر الفرنجة . وشاء بعض المتصوفة بدافع الرحمة أن يفتقدوهم مما وقعوا فيه من بلاد . وروى السيوطى أنه يؤثر عن البدوى كرامات وخوارق منها المرأة التى أسرة الفرنجة ولدها قلاذت بالبدوى مستغيثة مستصرخة . فاستجاب لها ورده عليها وهو . شدد فى الحديد^(١) .

وفى مذهب العامة أن السيد ظل يفتقد الأسرى حتى بعد مماته . وإنقاذ الأسرى فى رأى ترجع إلى واقعة تاريخية وهى جلب الأسلحة التى غنمها المصريون من رجال حملة لويس التاسع وخزنت فى المسجد الأحمدي عند دراويش السيد وأتباعه يلبسون الدرع ويقعدون السيوف فى مواكب مولده زاعمين للعامة أنهم الأسرى الذين جاء بهم السيد ، ثم قال من خلفهم إنهم سلاثل أولئك الأسرى^(٢) .

(١) إبراهيم أحمد نور الدين : حياة السيد البدوى . ص ٨٢ و ٨٣ (طنطا ١٣٦٩ هـ) .

(٢) محمد فهمى عبد اللطيف : السيد البدوى . ص ٦١ و ٦٢ (القاهرة ١٩٤٨) .

ويتصل بإنقاذ الأسرة قصة خضرة الشريفة وهي قصة مجملها أن خضرة هذه وقعت في أسر الأفرنج فتمض السيد وأنقذها منهم بكراماته وبركانه ، وهي قصة مظلومة لها الشيوع بين العوام في قرى مصر ينشدونها المقسولون .

كما ذكر الرحالة أن الملوك من أرجاء الأرض يرسلون الهدايا بتلك المناسبات من قناديل مرصعة بالجواهر ومن تحف وشمعانات ثمينة وأكواب من الخزف الفاخر الرقيق وبيض الفعام وكوات من ذهب وفضة وأياريق من البللور ، كما يقتناس الخطاطون في كتابة آيات قرآنية يملقونها ويذكر أنه اجتريء على أن يكتب في رقعة علقها في جدار المسجد آية قرآنية هي « وما نوفيقي إلا بالله » .

أما عن باب مسجد السيد البدوي فيقول إن أهل الخير يساهمون في تزيينه بالقوش الرائعة بالقيشاني والخزف . وعلى لوحة من رخام على الباب خط جاء فيه « أمر بإنشاء هذا المقام المبارك السلطان قايتباي عز نصره »

ومما يذكر أوليا جلبي أن من كرامات السيد البدوي قوله أن من يصلي ركعتين فيه لا يصيبه من ريب الزمان ما يكره .

كما قال إن هذا المسجد كان مؤلا للمظلومين وفيه يجدون الأمان من ظالم يطلبهم ويضرب لذلك مثلا فيقول إن كاشفا أنهم يقبض مال الدولة فلاذ بمسجد السيد البدوي وقد أرسل الوالي إبراهيم باشا رجاله إليه مرتين للقبض عليه إلا أنهم عذبوا المرأة على ذلك فانصرفوا ولم يأتمروا بأمر الوالي وذلك من هيبة السيد البدوي .

وهذا من كلام أوليا جلبي الذي اقتضينا لفراطوله من قواطع الأدلة على رسوخ عقيدة أهل مصر في الأرواء وأنهم مؤمنون يعبرون عن تقائهم

يمثل تلك المظاهر الشعبية وهم في ذلك يشبهون الترك. فدولة الأتراك العثمانية دولة إسلامية بكل معنى للكلمة . وهاهي ذى تحتفل رسمياً بمولد ولي من أولياء الله في مصر . مما يجعل للعناية بإظهار التقوى العمومية تنسحب على المصريين حكاماً ومحكومين، ولها في الدولة نظام أو قانون يعين ويستلزم مراعاة شعور المتقين . كما أن تقديم التحف والهدايا من قبل عظماء من أرجاء الأرض دليل على رغبتهم في مشاركة أهل مصر شعورهم نحو وائهم أحمد البدوي الذي شاعت في الآفاق كراماته إلى حد أن مسجده أصبح موثلاً للمظلومين أما تزيين باب مسجده وكتابة الآيات القرآنية على جدرانه فكانت تبركاً وقربة وحسبة مما يبين إلى أي حد بعيد كان هذا الولي رفيع المنزلة في النفوس مرموق المسكاة عند السلاطين والحكام في مصر وغيرها ويمكن القول في إجمال إن أولياء جلبي بما تحدث به عن السيد البدوي إنما يؤرخ له وفي كلامه أفادة تعرف بها ما لم تكن تعرف من منزلة هذا الولي في مصر .

ويتطرق الرحالة في كتاب رحلته إلى الفصل الخامس والخمسين وعنوانه (بيان أغرب وأعجب العبر والمعجائب والخلق في مصر) وجاء أن يحيى الدين ابن عربي ذكر في كتاب الفتوحات أن مصر بعد عام ألف ومائة أصبحت معمورة أهلاً يسكانها كثيرة الزروع قدم إليها من يدعى ابن كعب من سلاطين آل عثمان فأقام ملكه فيها ودار الفلك دورته فامتلأت صحارى مصر بالمدن واخضو خضرت البساتين وجرت الأنهار وانهمرت القلوج والأمطار وظهرت الأحراش والأدغال وجرى نهر السويس من مدينة بلبيس وأنصب في البحر الأبيض وفتح طريق بين غزة وجزيرة قبرص مسلكه الجياد والبغال والجمال . وبفضل الأمير جم جرى النيل فوق جبل الجيوشى كما ظهرت في مصر ثلاث حمات على حد قول يحيى الدين بن عربي .

وبذلك عجيبة أخرى يورد خبرها على ألسن ذوى السن من أهل مصر
يقول عنهم إنهم لكل سبعة أو ثمانية من الأعوام لم يشاهدوا بستاناً . اللهم
إلا حديقة قردمهدان . وهى حديقة قايقباى ، أشجار متفرقة من أشجار النبق
والجميز فى ظاهر المدينة ؛ ولم يعرفوا فاكهة غير النبق والجميز أما الآن وإن
الفاكهة تفضج فى عشرين يوماً وينزل المطر مرة فى العام . وما عرفنا فى مصر
من يلبس القرو . وما كان يلبسه إلا الأمراء . وكان من العيب أن يلبسه
أحد سواهم ، وما عرفوا الشتاء ، أما اليوم فيأتى الشتاء وترسل السماء على مصر
مدراراً ويلبس الناس القرو درأاً لشدة الزمهرير .

ويقول إن الصغار فى مصر الذين لم يشاهدوا الثلج من قبل . حين شاهدوه
كان يسأل بعضهم بعضاً من تعجب وشدة دهشة قائلاً (ايش هذا ؟) أما
كبار الناس فكانوا يقولون (نزل من السماء القطن) أما مشاهدوا البرد من
الأروام وهو هابط من عل فكانوا يقولون « حمدا لله » ويقول العرب عن
البرد وقد أمسكوا به إنه كالغار ، ويقولون إنه وقع من السماء كبيض الدجاج .

ثم يعال تسمية مصر بأمة الدنيا بأن فى مصر جميع أجناس الخلق يجتمعون
فيها . قالوا تضم أقواما على اثنتين وسبعين ملة وتجرى على ألسنة سكانها مائة
وأربعون لغة ، وفيها المذاهب الأربعة .

ويلاحظ أوليا جلى على المجتمع المصرى أن العسكريين يمسفون
الناس عسفا شديداً ويحملونهم أذلة كقوم فرعون . ويقول إن الفلاحين فى
صحار ومذلة ويورد فى ذلك قول كعب الأحبار « خلق الله القتي بعصر فقال
الذل أنا معك » .

وعند هذا القدر مما حدثنا به أوليا جلى عن عجائب مصر وغرائبها -

نخرج بكناية يعنى لنا بها شىء من تعقيب وتعليق وأول ما يواجهنا من حديثه حقائق يريد أن يدفعها إلى الساحة ، ولقد سألنا القاريغ عنها واستفسرناه أياها فلم تصادف لديه من جواب . فما عرفنا ذلك السلطان التركي الذى يسميه أبا كعب وينسب إليه الفضل فى أن جعل الخراب فى مصر يتبدل بالعمران وأنه شيد المدن وأجرى الأنهار وزرع الأشجار . أما الأمير جم وهو ابن السلطان محمد الفاتح فيذكر عنه أنه بقطنة أجرى الفيل حتى غرقه جبل الجيوشى ، وقد وأل هذا الأمير إلى مصر طريدا شريدا مغلوبا منكوبا بعد إذ وقع النزاع والصراع بينه وبين أخيه بايزيد أيهما يكون له عرش آل عثمان ونزل ضيفا على السلطان المملوكى وكان فى شغل شاغل بمحفة ونسكته فإله وللغفل وما شأنه بما يخبرنا الرحالة عنه .

وفى الحق أن أوليا جليى بمثل هذا من قوله يتجافى عن الواقع التاريخى وإن عرفنا أنه من قبل أنه كان حريصا عليه . وإذا التسفنا للسكاتب مبرا أو معذرة . فما ذاك إلا أن يكون قد جمع به الخيال ليخلق منه من العجائب ما يقع من نفس قارئه موقع أعجاب .

أما احتباس المطر ثم انهماره وهبوط البرد والثلج فأمر معهود مشهود لا ينبغي أن يعد من العجائب . ولا غرو أن يخيب الزرع ويعم القحط باحتباس المطر ثم ينخفض الزرع ويبسق الشجر بعد هطوله . وقد يكون ذلك تمليلا لتعجبه من قوله إن بعض من حدثوه من أهل مصر الذين علة سقمهم أنهم لم يشاهدوا إلا حديقة واحدة ممتد طويل زمان ولم يجدوا من طبيبات القاكه فى مصر إلا الجميز والنبق . فعند أهل العلم بالنبات أن شجر الجميز والنبق من النباتات غير المستأنسة ، أى أنها قد تنمو دون أن يزرعها زارع وجذعها

غليظ يخزن الماء فلا بأس من عدم تعهدنا بالرى إضافة إلى أن ضخامة هذا الشجر وطول عمره ، مما يعينه على احتمال الجفاف .

أما ذكره لطول الثلج والبرد في مصر وتمعجب الناس صفارهم وكبارهم من رؤيتهما . فيجتمل التعجب شيئا ما لأن ذلك لا يقع إلا في النادرة ، واسكنه يقع بين الحين والحين . ولعله جذب انتباه اوليا جليبي خاصة لأنه مألوف في بلاده قليل نادر في أرض مصر .

وتمعجب من تقارب الجو في اشتهية مصر وصيوفها . وهذا القلب مما قد يقع في كل عام . واسكنه يدقق في ملاحظة أن لبس القرو كان خاصا بالأمراء والبسكوات ثم أصبح شائعا عند غيرهم - وباليتمه علل ذلك بملة .

وإذا تعرض اوليا جليبي للوضع القائم في المجتمع المصري ، فهو لاشك مفرد عن ابن جبير وقاصر خسرو . بأن له الحكم على ما تحصل له من معلوم بالسمع والشاهدة ، ومثل تلك الخصيصة تجعل منه أشبه شيء بصاحب رأى يعول عليه في التعرف إلى بواطن الأمور وحقائق الأحوال . فقد ذكر أن طبقة العسكريين وهي طبقة الحكم العثمانيين كانت واسمة القراء ممازادها بأعلى طبقة الفلاحين من المصريين . فنخرج من ذلك بحسبهم ويشمل مستشهادا بكلام غيره وأعلن أن في مصر أثرياء وإلى جانبهم الفقراء أذلاء . إلا أنه لم يدعم الدعوى بدليلها . ولو فعل لوقف بنا على حقيقة ذات بال من حقائق التاريخ . ومن أسف أنه عمد إلى الإجمال فيما يستوجب التفصيل أو التفصيل الطويل .

إلا أنه في تعليل تسمية مصر بأمة الدنيا يجرى على مألوف عادته في الإحصاء

ويقوخي الدقة في الأغلب ، وإن جنح إلى المبالغة في أحيان . فصحيح أن في مصر من يتهذهبون بالمذاهب الأربعة . كما يمين بها أقواما من أجناس وأجناس ، عدد لغاتهم وفي هذا ظاهر المبالغة . وفي هذا استطاع تعيين لغاتهم بأسمائها ليسكون الموثق في إيراد ما يورد من معلومات خاصة أنه عين تلك اللغات بمسند حدها .

أما قوله إن في مصر ثلاث وسبعون فرقة رغبة منه في إقامة الدليل على استيعاب كل الفرق الدينية . فنقول فيه نظر وهو يدفعنا إلى أن نعرف باعته عليه من جهة والتثبت من صحته من جهة أخرى .

إنه قال ما قال متذكرا حديثا منسوبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم جاء فيه « تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشا واحدة » وحديث آخر هو « إن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة » .

وعقب بعض أهل العلم على هذين الحديثين فقال إن هذين الحديثين لا يصحان أصلا من طريق الإسناد وما كان هكذا فليس بحجة عنه ويقول غير الواحد فكيف لا يقول به . كما قال غيره إياك أن تعتبر بزيادة كلها في النار إلا واحدة فإنها زيادة فاسدة ولا يبعد أن يكون من دسيس الملاحدة . وذكر ابن حزم أن هذا الحديث لا يصح . وذكر آخر بعد أن عدد الفرق وذكر حديث « أثنتان وسبعون في » الجنة وواحدة في النار وحديث أثنتان وسبعون في النار وواحدة فاجبة فقال هذا أشهر والأول أصح إسنادا . ومن الغريب أن ابن حزم يستدل في أحكامه على بطلان القياس في حديث ابن حماد « أمق على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمق قوم يقيسون الأمور برأيهم مع سقوط هذا الحديث من وجوه همة جماعة من أهل العلم بالحديث . المشاركة بـ

المغاربة . وقد سئل عنه ابن معين فقال إن هذا حديث ليس له أصل . فسألوه
عن تعميم بن حماد راوى الحديث فقال نعم ثقة قليل كيف يحدث ثقة بباطل؟
وقال شبه له (١) .

هكذا يستند أوليا جليبي إلى مآثورات التراث الإسلامى فى الاستشهاد
والتمثيل وإقامة الدليل . فقد أورد حديثا تنافله الرواة وأنطوت عليه الكتب
بتقطع النظر عن عما وقع فيه من تخالف الآراء وتضارب فى الأقوال . ونحن
لا نمسكه فى ذلك المقام حسما للتحلاف ولا إدلاء بخاص من رأى ولسكننا
لأنحسبه إلا مبعجلا غير متأن فى تطبيق منطق هذا الحديث على حقيقة الأمر
فى مصر . فبعد أن يكون من فيها على ثلاث وسبعين فرقة ، ولا وجه لاجتماع
أهل كل تلك الفرق فيها . فلم لا يكون الرحالة قد بالغ كما بالغ فى عدد
لغات من يسكنها . والاجدر بالقبول أن يقال إن فى مصر فرقا وملا ومجلا
لا تحصى كثرة ، فهذا أصوب وأسلم من التحديد والتقييد بتلك الفرق التى
وردت فى حديث لم يجمع فيه أهل العلم على جاز من رأى . وحكما على
أوليا جليبي فى هذا الشأن يمكن أن ينسحب على ما لا يصدق من أنباء يحسن
التحفظ فى تلقيها والتروى فى تصديقها قبل عدها من المسلمات وقد يقوم
بعذر أن يلقى السجم إلى من يأتية بخبر بصدقه ولا يحققه .

ثم يعطرق إلى ذكر الأهرام ويقول إنها ثلاثة جبال على الجانب الغربى
من النيل فى الجيزة . وإنها أول ما بنى على وجه الأرض وما من بقاء
يفوقها طولاً وشموخاً وكأن كلامها جيل قاف . ويشير إلى أن كلام أهل
التاريخ والرواية فى الأهرام طويل طويل إلى أن يذكر أنها ملئت بالخرائن

(١) أبو منصور البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣ - ٦ القاهرة ١٩٤٨

والكنوز وصفت فيها كتب إدريس ويذكر أنها تسمى برابي لأن من بناها هو قايين بن خنوخ بن براب ، كما تسمى جبال فرعون لأن امرأة فرعون حين كان الملك لها أقامتها .

ويذكر حقيقة تاريخية أوردتها كل من ابن جبير والأبشيهي فيقول إن الخليفة المأمون حين قدم من بغداد إلى مصر عقد العزم على فتح مافي الأهرام من كنوز فأشعل النار في الحطب وضرب أنوارها بالنابض حتى مدة طالت سبعة أشهر حتى أنهدم جانب منها فوجد جرة مرصعة بالزبرجد وبداخلها ألف قطعة من ذهب كل منها وزن أوقية ، وظهر حجر كتب عليه : يا من تفتح هذه المقبرة مهما تبذل من جهد في فتحها طمعا في نيل مافيها من مال ، فهذا المال سوف يتلف وهذه الدنيا إلى فناء .

وفي جانب آخر رموز في لوحة على الباب الشمالي للهرم فهم مافي الأمر بشر الملوك بالحصير . فأمر المأمون بستر نصف الأهرام بالحصير ثم هبت ريح واشتد عصفها فتمزق الحصير كل ممزق ، وورد رجال المأمون موارد الهلاك ، وشاور وزيره الحسن بن سهل في الأمر ، فأشار عليه بالكف عما أقدم عليه . ثم يذكر أوليا جلبي أن الموضع التي وضعها المأمون مازالت ظاهرة في أيامه . ولكن يوسف صلاح الدين حين ابتنى قلعة أخذ من حجارة الأهرام لإقامتها . كما أقام السلطان قنطرة بالقرب من الأهرام بحجارة مافي وأقام قلعة

وهنا يلاحظ أن أوليا جلبي يبسط القول تفصيلا في الأهرام ومحاولة الخليفة المأمون هدمها ، وذلك يظهر الفرق جليا بين ابن جبير في كلامه عنها وهو وجيز وكلام أوليا جلبي الذي يبسطه بسطا كما يحدثنا حديثا عجيبا عن تلك العظومات التي قال إنها شوهدت على أحجارها .

ثم يذكر أنه في مصر الوالى إبراهيم باشا كشفت الرمال بالقرب من الباب الذى فى الجانب الشمالى للهرم الأكبر عن كهوف رسمت على جدرانها صور رائعة زاهية الألوان كما فرغ مهرة النقاشين للعوم من رسمها . كما وجدت خجرات فيها عظام آدمية . ثم تصدى لذكر ما يوجد فى مقابر الفراعنة من أطعمة وأشربة دفنت معهم وفى زعمهم أنهم سوف يطعمون ويشربون يوم يبعثون ، وأشار إلى ظهور دفنت معهم ، وهذا كله من الدلائل على أنه مضى بنفسه لدخول هذه المقابر الفرعونية لمشاهدتها فكتب وأحسن فى كتابته عنها . وبذلك يكون قد خاض فى تاريخ مصر القديم وذكر ما لم يذكره غيره من معلومات عن المصريين الأقدمين .

ولقد ذكر أنه بعد الهرم الأكبر ، مما يدل على أنه اجتراً على أن يلتقى بنفسه إلى التماسكة فى سبيل طلب المعرفة ، كما أن اوليا حلى يدفعنا دفعا إلى متابعة فيما يذكر عن الأهرام التى بطول حديثه عنها لأن حديثه طلى شوق وهو مستعد من التاريخ وواقع التجربة فى وقت مما ، ونعلم منه ما لم نسكن نعلم ؛ فهو القائل إن ذا النون المصرى وهو ذلك الصوفى المعروف بعد أن دخل فى دين الله رغب إليه عمرو بن العاص أن يقرأ ما كتب من خطوط على الأهرام ، فكان يقرأ ما يقرأ وينقله إلى العربية ، وقرأ فيما قرأ خطأ جاء فيه « احذر العبيد الممتقين والأحباء والبغض المتغيرين والذبط المستعربين » وفى خط آخر « يقدر المقدر والقضاء يضحك » وجاء فى خط آخر هذا البيت :

تدبر بالفجوم ولست تدوى

ورب العجم يفعل ما يريد

وما أسند أوليا جليبي إلى ذى النون المصرى وخبره مع عمرو بن العاص
يقتضى منا الرجوع إلى ذى النون وهو من أجل المتصوفة .

إنه ذو النون المصرى الأخمى المتوفى عام ٢٤٥ للهجرة ، سئل عن
المحبة فقال هي أن تحب ما أحب الله وتبغض ما أبغضه الله وتفعل الخير كله
وترفض ما يشغل عن الله وألا تخاف في الله لومة لائم مع العطف المؤمنين
والغلظة على الكافرين . وسئل عن الصوفي فقال من إذا نطق أيا نطقه عن
الحقائق وإذا سكنت نطقته عنه الجوارح بقطع العلائق ، وقال الأنس بالله من
صفاء القلب مع الله^(١) .

ويجمل من ترجعوا لذى النون على اتفاق في أنه كان يقرأ ما كتب القبط
من خطوط على البرابي . ولسكن قول أوليا جليبي إن عمرو بن العاص
استدعاه وكلفه قراءة ما كتب على حجر الهرم ونقله إلى العربية قول فيه
نظرو . وما ذاك إلا أن ما يربو على قرنين من الزمان يفصل بين عمرو وذى
النون ، مما يجعل اللقاء بينهما محالا لأن عمراً فتح مصر سنة ٢٠ هـ . هذه
واحدة ، أما الأخرى ، فضرورة الشك في صحة ما نسب إلى ذى النون من
كلام نقله عن المصريين القدماء ، فإنا قال أشبه بأن يكون من قول ذى النون
في عصره الإسلامى المتأخر ، وبعيد كل البعد أن يكون لبغات الهرم في زمانهم
الغالى الذى تسكاد تظلمته ظلمة القدم .

فلم يبق إلا أن يكون أوليا جليبي غالطا أو مغالطا ، أو معتمدا فيما
أقره على نص مدون أو نص مسموع تعجب كل العجب لعدم تفهمه إلى

(١) ابن عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ص ١١ و ١٩ القاهرة ١٩٥٣ .

ما وقع فيه من خطأ صراح . كما نجزم بأن ما يقوله عن تجربة ومشاهدة أولى
بالثقة به والتعميل عليه من بعض ما يرويه مشيراً إلى ما اعتمد عليه في
روايته ، أو غير مشير .

وعلى حين سكت كل من الرحالة العربي ابن جبير والفارسي ناصر
خسرو عن وصف أبي الهول تصدى أوليا جلبى لوصفه ، فقال ما يفهم منه
أنه بالقرب من الهرم الثالث وهذا دليل على أن الأهرام الثلاثة كانت مشاهدة
في مصر على أيامه ، وقال إنه لا يبدو منه إلا رأس كبير بما يفهم منه أن
جسده كان مطموراً في الرمال ويمسح لضخامة رأسه فيقول إن في الإمكان
أن يجلس على رأسه مائة رجل ، كما يقول إن اسمه بالعبرية « بلعيب » .
ويقول أنه أحيط بطلاسم يمكن التقبؤ منها بما سوف يقع في الغيب كسفين
القحط والطاعون وهطول المطر واحتباسه وفيضان النيل ومقداره ومن
سهدركه الموت أو سيطول به العمر ، وقد أخبر عنه نبي الله موسى عليه
السلام بكثير من الأخبار ، وقد مضى إليه وأمره أن يؤمن يا نبياء الله ،
فقال أبو الهول أنا لا أعرف إلا أفريس ، فاعتلاً موسى منه غضباً وضرب
برأسه مصاً في يده فشق مواضع في رأسه بضربات وكسر أنفه وفاه وقال له
اسكت يا بلعون فصمت صمتاً مطلقاً مذخر به موسى وبقي أثر عصابه فما
تخطم من أنفه وفمه ، وتزوي عنه الأعاجيب ، فالنساء إذا ضاع منهن
مال انطلقن إلى أبي الهول ليدلن على سارق مالهن فيتعذرن من سبيهن
إلى الحاكم الذي يأمر بكبس دار السارق وفيها بعقر على ماسرق من مال ،
ويدل أوليا جلبى برأيه في هذا فيقول إن ما قيل عن موسى عليه السلام
صحيح لأنه من أولى العزم .

ويضاف إلى ذلك قوله إن أبا الهول الآن رأس يشاهده من يذكر

ويعتبر . ويقول انه ذو حلق في قراءة الخطوط غير انه عجز عن قراءة هذا الخط ، وقال إنه قرأ في بعض القوارخ أن أحد الصوفية في عام ٨٧١ للهجرة حطم أكثر مما حطم موسى من أنف وفم أبي الهول وانفق أن ربحا عاتية عصف في ذلك اليوم فطمرت الجيزة بالرمال وتلفت جميع المزارع فيها ، فقاد أهل الجيزة الصوفي إلى الحاكم ورفعوا إليه الشكوى منه ، فأقر الصوفي بما صنع ، فما كان من أهل الجيزة إلا أن مزقوه إربا إربا ودفنوه إلى جوار أبي الهول . ويقول إن من يمضي لمشاهدة أبي الهول يرحم قبر هذا الصوفي .

ويعتقد الفصل الستين من كتاب رحلته عن علماء ومشايخ وفضلاء مصر فيذكر منهم أول ما يذكر الشيخ الشمري ، من أهل الحال والورع ، وهو من بلد في مصر تسمى شمرل . وكان يلقي دروسه في الجامع الأزهر وله عشرة آلاف من طلبة العلم يحضرون دروسه وهو منقطع النظير في علمه الغزير وكان يلقي دروسه في داره ، وله من حدة القطعة ونفاذ البصيرة وسعة الحفوظ ما به يعين المسائل والرويات والأحكام والآراء بسطورها في مظانها . ويقول أوليا جلبي إنه شرف بلاقائه وصحبته ويحمد الله أن يسر له هذا .

ثم يذكر الشيخ أحمد العجمي ويقول عنه إنه كان من أعلام علماء الحديث وله حافظه منقطعة النظير ، وقد قيل للوالى إبراهيم باشا إنه يحفظ من صحيح مسلم والبخارى سبعة آلاف حديث .

ثم يذكر الشيخ أحمد الاسكندراني قائلا إنه من أهل العلم والفضل وله صوت رخيم . ولا يخلو حقل بالمولد النبوي الشريف من هذا الشيخ الذي كان يترنم بمدائح النبي صلى الله عليه وسلم ونائية عمر

ابن الفارض ، فيثير الطرب في قلوب عشاق الذات الإلهية ويلقى العشوغ
في نفوس المؤمنين .

ولهذا الرحالة التركي ملحوظ الرغبة في أن يبدو بمظهر المؤرخ وكأنه
يتحجج كل مقامسة تقيح له رغبته تلك ، والحقيقة التي يذكرها على أنها
حقيقة تاريخية يستمدّها في الأحايين من كتب يعينها ، كما يقتبسها من
مأثورات شعبية لها خصائص الأساطير ، أو يعتمد على ما يطوف بسمعه ممن
يسألهم ويسرّ شدم ، وقد يعتمد إلى التحيص وتمييز الصحيح الممكن من غير
الصحيح المستحيل إلا أنه مع هذا كله قد يتحقق ويخذه التوفيق .

وأيا ما كان أمره ، فإنه قريب الشبه بباقي المؤرخين من العرب والفرس
والترك وما كان يسمعه غير ما نلاحظ عليه وهو صاحب رحلة وكاتب الرحلة
هم الأول أن يفيض في سرد الأخبار ، ومنقوله أكثر من مقولة . وله
الدرجة على ابن جبير وناصر خسرو بتعيين ما وقع تحت بهمه وعرفه
بتجربته فأبدى رأيا فيه من عندياته ، فرحلته أجمع وأوسع من رحلتى صاحبيه
لا بكثرة صفحاتها ، بل بتنوع ما أورد فيها من حقائق تاريخية وروايات
أسطورية ومأثورات شعبية .

كما يزيد من فضله ما أورد من تراجم ، وكان مصروف العناية إلى
الأعلام من علماء الدين على الخصوص فمقدّم فصولهم من كتاب يشملهم
وإن لم يهتم بذكر ما ألفوا وصنفوا ولا وضعهم في مسكناتهم بين غيرهم من
علماء السلف بحيث يعوض ويتأكد ما يجري عليهم من صفات العلماء الثقات ،
ولا نذكر أن ابن جبير وناصر خسرو تعرضا لما تعرض له من سرد لسير
حقة العلم وأقطابه في مصر .

وما ألقى بالا إلى أهل الأدب ، وقد يعمل صمته عن ذكرهم بأنه لم يكن
من أدركتهم حرفة الأدب ، ويبدو ذلك من أسلوبه في الكتابة الذي تعطل
من حلي الصفاة ، ونادرا ما حاول تزيين العبارة بما يشهد له بملو السكب
واتساع الباع في صفاة الكلام .

ولا وايا يجاسى ملحوظ العناية بوصف مدن مصر . وهو مهتم في الأساس
بذكر مساجد تلك المدن مع تعيين بناتها ووصف ملامحها المعمارية ، مما يجعل
كتابته سجلا تاريخيا يتضمن الكثير والكثير من مساجد مصر في ذلك
العصر الذي وفد عليها فيه . وفي ذكره لمدن مصر يبدأ بالإسكندرية ورشيد
ثم يتجاوزهما هابطا إلى مدن الوجه البحري . وإذا ذكر مدينة ذكر ماحولها
من قرى . وهو يركن إلى التاريخ كلما اتسع له مجاله ، مثال ذلك أنه حين
يذكر مدينة قليوب يقول أن فرعون ووزير هامان هما اللذان شيدها .
وحفرا هناك بئرا سميت بئر هامان ويشير إلى مزارع قصب السكر في القليوبية
والسواقي التي تروى بها . ويقول أن معظم هذه المزارع تروى بهذه البئر أي
بئر هامان . ويذكر أن لهذه البئر عجائب وخوارق ذاعت في الآفاق منها
أن القبط يزعمون أن المليل إذا شاهدها شفى من هلته .

ولا نعرف عند ناصر خسرو ولا ابن جبير مثل هذا الميل إلى التاريخ
والتحديد والافاضة في ذكر المدن في دقة تفصيل على نحو ما نجد عند
أوليا جاسى .

والعجيب منه أن يتجاوز بنها وشبرا ليتحدر بميدا إلى جوف الصعيد
ليتحدث عن أسيوط . وهذا من الدليل على أنه يختار الحديث عن المدن
بحسب اتساع مجال القول فيها أو ما يرى من أهمية لها .

(الفارسي)

وفي الورقة السابعة والستين بعد الثلاثمائة من مخطوطة كتابه يقول إنه لاحظ أن معظم أبواب البيوت في أسيوط مكتوب عليها « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ولما سأل عن السبب في كتابة تلك الآية السكرية قيل له إن أعيان القوم بعد أن يقصدوا بيت الله العتيق يأمرؤن الفقاشين إثر عودتهم من الحج بكتابة هذا على أبواب بيوتهم .

وبالذكرين أن عادة كتابة هذه الآية مما نشاهده في مصر أو ريفها على الأخص في يومنا الحاضر .

ويذكر أن أكثر مصاريع أبواب المنازل يثبت عليها جلد التمساح بالحامير من خشية سطو اللصوص عليها ، ومعلوم أن تمليق التمساح يحفظ على باب الدار مازال عادة متبعة في قرى ضعيد مصر على الخصوص ، على أن هذا التمساح تعويذة تدفع عن أهل الدار العين الشريرة وتفيدهم من شر حاسد إذا حسد .

ومن عجيب ما يذكر أوليا جلبى في الورقة ٢٨٨ من مخطوطة كتابه أن مدينة أسوان إذا هزت في آخر الزمان بالياء ثم العين ظهر بمصر الخصيان وتتحكم النسوان وتفسد على الوالى السلطان وتسكث الغريبان ويختل نظام الايوان وتقوى شوكة الجيم وذلك إذا حصل القران في برج الهوا وبمشر مافى القبور وحصل مافى الصدور كما أن الأمر مأمور وسبب هذه الإشارات ما قيل من أن عمرو بن العاص وهو عامل مصر عقد فتحها كتب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يبشره بفتح مصر وذكر له صفتها وعدة حصونها المشهورة وأن من جملة حصونها بالوجه الجنوبي قلعة تسمى أسوان على قرب أيلها حصينة مديعة رأينا وجه الصواب في هدمها حتى تنقطع اطماع الكفار

مدها فهدمها حجراً حجراً فلما بلغ الكتاب أمير المؤمنين عرضه على علي بن
أبي طالب سيد الأولياء وحبيب الأصفياء - فقرأه واستعوقاه ثم قال علي كرم
الله وجهه نعم بذلك أخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي خبر هذا
وستعمر في آخر الزمان عمارة حصينة على يدي فذكره ولم يصرح باسم أحد
غير أنه رضى الله تعالى عنه أشار إلى حرفين صديقين لا منافاة بينهما وهما
الياء والعين فالياء حرف ترابي والعين حرف مائي ومن المعلوم أن الماء
والتراب صديقان وهما أعظم آلات العمارة ، فإنه يفهم من قوله بالياء ثم
العين اسم من يتولى عمارتها .

وهذا من كلام أوليا جلبي نذكره على علته دون أن نبدي فيه خاصاً
من رأينا ، إلا أننا نستنتج منه أن أوليا جلبي يقتضين كل فرصة تعين له
ليعود إلى التواريخ فيقل عنها وما ينقله يختلط فيه تراث القدماء ومنه مقبول
إلى جانب غير مقبول ولو في نظرنا ، إلا أنه كان معقولا عند القوم في سالف
الدهر ، فذكر الحروف وما لها من أثر عما نعرف ونألف في كتب القدماء ،
وهو يشكل جانباً من علم ثابت لديهم ، وحسبنا أن نشير إلى هذا مشيرين
ضمننا إلى ما لكتاب أوليا جلبي في مواضع منه كثيرة من قيمة تاريخية
بمعنى أنه يقول ما يقول عن تجربة مارسها بنفسه ونص على أنه شاهد ما شاهد
بعين رأسه كما يركن إلى التعديل على ما وعاه من التواريخ ، وقد يتهدى
لما ينقله بالتأييد كما قد يرفضه بالتنفيذ .

ويستطرد في ذكر أسوان بقوله أنها عمارة بالسكفور وهذه السكفور
لا يستقصي أمرها إلا في مجلدات متعددة . كما أن في جوف أرضها أولياء
وشهداء . ويذكر أنه قرأ سورة يس لروحهم الطاهرة . وتجول هناك حتى
شاهد الشلالات وجزيرة أسوان ، إلى أن يقول إن سيف بن ذي يزن كان

على علم واسع بالهندسة وغيرها من العلوم ، وهو الذى أمر بمشورة أهل مشورته من السكفة أن يشقوا الجبال فى منطقة أسوان وبذلك جرى النيل ، فسيف بن ذى يزين هو السبب فى جريان نهر النيل .

والظن الأرجح أن هذا من قوله إنما طاف بسمعه مما يجرى على السنة العوام فى السير الشعبية لأن ما ذكره عن ذى يزين مما ورد فى سيرته الشعبية وهذا نجد مصدراً آخر لمادة أوليا جلبى وهو ما يجرى على الألسنة من روايات وحكايات ، وقوله هذا يذكرنا بقوله فى فصل سابق ان ادريس كان عالماً بالهندسة وبفضله جرى النيل فى قنوات بها كان الرى لأرض مصر .

وبهذا من شأنه يفرد عن ابن جبير وناصر خسرو . وأوليا جلبى لا يختلف عنهما فى غزارة مادة رحلته وكثرة صفحات كتابه ليس إلا ، وإنما يختلف عنهم فى نوعية تصديده بالتقرير الوصفى والتعرف لما تقع عليه عينه فكتاب بهذا كله يعد بحق مرجعاً يجمع بين دقتيه تاريخ مصر فى العصر الذى وفد عليها فهو وهو عصر كانت حضارتها أكثر ازدهاراً لتأخر الزمان به ولأن الدولة العثمانية فى ذلك العصر كانت أعظم دولة إسلامية وقد بدت مظاهر تلك الحضارة أو معظمها فى مصر فلم تكن مظاهر التراء وعظمة الولاة وما يتصل بذلك وحده ما يدل على استبحار العمران فى مصر ، بل معالم الحضارة فيها تزايدت على مر الزمان فاضيف جديدها على قديمها إسلاميها على ترعوتها وصادف هذا كله عينا يقضى لدى أوليا جلبى وقدره عظيمة على الملاحظة ورغبة أكيدة فى التعميل وعلمها واسما بالعارخ القديم والمعاصر له وكأنما شاء هذا الرحالة أن يتقدم خطوة عن سبقه بالقول المفضل وقد أعانه على هذا كله كما تقدم رغبته فى أن يكون مؤرخاً ولو كان

حاطب ليل يجمع بين ما يستحق الذكر وما لا يستحقه في الأحابيين . إلا أن
الجانب العلوي في رحلته كذكره لأهل العلم وأهل الدين في مصر ووصف
آثارها القروية والإسلامية مع دقة الحصر والاستقصاء والإسهاب في وصف
المجتمع المصري بكل ما فيه من محاسن . ومقاسد في موضوعية علمية . هذا كله
يجري على رحلة أوليا جابني إلى مصر أخص خصائصها التي تميزت بها ويسبغ
عليها من الصفات ما لها وحدها .

الفصل الرابع

المناجاة

عند بعض المتصوفة من العرب والفرس والترك

الفصل الرابع

المناجاة

عند بعض المتصوفة من العرب والفرس والترك

المناجاة في مدلولها اللغوي هي المسارة قال تعالى ، « يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتهم فلا تتفاجؤا بالإثم والعذوان ومعهصية الرسول وتناجؤا بالبر والتقوى » وعن عمر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد مذاجاة الله تعالى يوم القيامة .

أما في مدلولها الاصطلاحي عند الصوفية فحدها أنها مخاطبة الأسرار عند الإذكار للملك الجبار . قال أبو عمرو بن علوان سمعت الجنيد رحمه الله ليلة إلى الصباح يقول في مناجاته : إلهي وسيدى تريد أن تقطعني عنك بوصلك أو تريد أن تخذلني عنك بترك هيماتي^(١) .

ونظرة المتأمل في هذين التعريفين للمناجاة يتوضح منها أنها حق في تعريفها لغويا ترشد إلى احتمال تضمينها معنى روحيا دينيا . أما تعريفها اصطلاحا في لسان الصوفية ، ففيه مس الحاجة إلى فضل إيضاح ، وتعميم على نطاق أوسع .

فالمناجاة أن يتوجه العبد بالدعاء في ضراعة معبرا عن خالص شكره هلى

(١) أبو نصر السراج : النعم ، ص ٤٢٦ [التامر ١٩٦٠]

ما أسبغ عليه الله من نعماء وآلاء ومأمول عنده أن يكون في مرضاته بعد أن
يديم على عبادته وطاعته حتى ينال حسن المثوبة ، وتخط عنه خطاياهم ولو
كانت كزبد البحر ، وهو يسبح له ويتفكر في عظيم قدرته ويتدبر معجزاته
في خلقه ، سائلا إياه أن يغمره برحمته . والصوفية على الأخص يعبرون عن
تلك المعاني بأسلوب أهم على حدة ينم عن عاطفة المحبة .

والمفاجأة فن من فنون الشعر الفارسي والتركي خاصة ، درج شعراء
التصوف على الفظم فيه وتصدير دواوينهم ومنظوماتهم به ، تبركا بروحانيته
وعده استفتاحا لباب من الخير ، وقد تكون المفاجأة نثرا في الأخايين ،
وتعرف في النثر عند الترك بالتضرعات .

ولنقتصر دراستنا على المفاجأة المنشورة عند ثلاثة من أعلام العرب
والفرس والترك .

ونبدأ برابعة المدوية تلك الزاهدة العابدة المتصوفة من أهل القرن
الثاني للهجرة ، وفضلها أنها أول من نقل الزهد إلى التصوف ، وكان كل
ما تحدث به قبسا من نور امتدى به المتصوفة بعدها كما أخذوا عنها منهجا
في المحبة^(١)

ولها الريادة فيما يعرف بنظرية المحبة أو العشق الإلهي بل ويذهب
بعض أهل العلم من القدماء إلى أنها هي التي وضعت تلك النظرية في نسق
متكامل وعقدت الصلة بينها وبين نظريات أخرى عند الصوفية ، ولها
الآراء والأقوال التي شغلت قوما بعدها وأثرت فيهم أبلغ تأثير ، وتجري

(١) طه عبد الباقي شرور : رابعة المدوية ص ٩٦ [القاهرة ١٩٥٧]

عليها صفة المعلم الروحي لطائفة من أوسع العباد والزهاد شهرة كسفيان الثوري وعبد الواحد بن زيد وعتبة بن أبان ورباح القيسي^(١).

ومن مستطوف ما يروى دليلاً على زهدا ، أنها قالت يوماً لسفيان الثوري (نعم الرجل أنت لولا حبك للدنيا^(٢)) .

وقيل إنها خرجت ذات يوم إلى الجبل فإذا أسراب من الطباء تقبل نحوها مستأنسة بها . واتفق أن قدم عليها الحسن البصري ، فما رآته الطباء حتى نفرت وشردت . فأخذه المعبوب وسأل رابعة عن أنها نفرت منه ولم تنفر منها ، فسأله عما أكل في يومه . فأجاب بأنه أكل دهنًا وبصلًا . فقالت : كيف لا تنفر منك الطباء وأنت تأكل من دهنها^(٣) .

وفي هذا كل الدليل على أن رابعة بلغت في الزهد شأوا بعيد المدى ، ذلك الزهد الذي يقضى بالقطع إلى التصوف أو العشق الإلهي .

وجاء في سيرتها أنها كانت في أول أمرها جارية مغنية ضاربة بالدف عازفة على الناي ، بيد أنها ضاقت ذرعاً بهذا من شأنها وصدفت عن تلك الحياة الصاخبة راغبة في حياة الزهادة والعبادة على أنها طهرة للنفوس ، فزائلت دار سيدها في البصرة إلى غير رجعة حيث أقامت لها كوخاً تأنس فيه بالعزلة معتلة ، وبذلك أقبلت على حياة أخرى هي مع حياتها الأولى على طرفي نقيض .

ومن الباحثين من يقول تظننا إنها بعد أن بقت كل صلة بين حياتها

(١) د . سعاد عبدالرازق : رابعة العدوية ص د [القاهرة ١٩٨٢]

(٢) غزالي طوسي : كيمياي سماعت ، ص ٤٠٩ [تهران ١٣٢١]

(٣) فريد الدين عطار : تذكرة الأوليا ص ٥٧ جلد دوم [تهران ١٣٢١]

الماضية والتالية ، لم يكن لها مورد رزق فابداً من أن تسكون قد استدرت رزقها من أسباب اللهو والصبوة ، وهي التي أوغلت فيها من قبل ، ولا يوغل في الفسك إلا من أوغل في الفتنك ، فحياتها الثانية كحياتها الأولى ، وإن طبيعة العمل القبيح وما فيه من ملاسبات ، يقضى بصاحبه إلى طريق الشهوات^(١) .

وعندنا أن هذا كلام لا يثبت على النقد ولا يخلو من موضع للتجريح وذلك لأكثر من وجه ، فليس في سيرة رابعة ما يمكن حمله على ربيعة أنفناء مقامها مع مولايها . وانطلاقاً من هذه كان انطلاقاً إلى حياة زهد وورع لا إلى حياة فيها المعاش بالعزف والغناء وما يقتضيه . بهما أما التساؤل عن أثرها وهي زاهدة عابدة فلا حاجة فيه إلى دليل ، إلا إذا تساءلنا عن معاش الزهاد والعباد الذين يكتفون من الدنيا بأقل قليلها ، وهم عن طلب الرزق في شغل بصيامهم وقيامهم ، وفي سير بعضهم أنهم كانوا يقتاتون بمشب البرية . ولقد مر بنا كيف أن رابعة نعت على سفيان الثوري حبه للدنيا وهو من الزهاد والعباد ، وكيف كرهت من الحسن البصري أن يأكل دهنًا وبصلًا وهو من هوى ورعه وزهده ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك الحكم على رابعة من قبيل الجهاد في غير عدو .

ولا قدم الأمثلة لصالحين متقين كانوا في أمسهم ماجنين ، وكان الفص على ذلك في سيرهم ، غير أن ذلك لا يستوجب بالضرورة أن يكون ذلك شأن كل الصالحاء والأنقياء والصوفية .

فن قبيل الأخذ بالظلمة والتأسيس على غير أساس أن تنسب الربيعة إلى

(١) د عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي ص ٢٠-٢١

رابعة المدوية قبل تصوفها وبعده ورد تصوفها ختما إلى ما ترددت فيه من محارم ومآثم .

ويروى عنها قولها : ما عبدت الله خوفا من الله فإكون كأمة السوء إن خافت عبادته ، ولا حبا للجنة فإكون كأمة السوء إن أعطيت عبادته ، ولست أكني عبادته حبا له وشوقا إليه^(١) .

هكذا ينفق قلبها بحب ربها ، وهو حب ليس كمثله حب ، لأنه يتفزه عن كل ما يغير من روحانيته ، إنه نزع روحية تعجز العجز كله عن ردها إلى سبب ، ولا تملك إلا أن تستجيب لها تلقا ، ونأبى إلا أن تنطق عنها بما تريد أن يربأ بها عما يمكن أن يشوب صفاءها بشائبة دنيوية ، وهي في تشبيه صادق دقيق تجهر بمثالية منقطع نظيرها لا يشركها فيها من عداها .

ومن تمة القول في هذا الصدد أن نورد أبياتا لها مشهورات ماثورات كانت موضع نظر وموضوع تفسير لدى طائفة من أهل العلم في القاهر والحاضر :

أحبك حين حب الهوى

وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى

فحب شغلت به عن شواكا

وأما الذي أنت أهل له

فكشفك لي الحجب حتى أراكا

(١) أبو طالب المكي : قوت القلوب . ص ٨٣ ح ٣ [القاهرة ١٩٣٢] .

فما الحمد في ذا ولا ذاك لي
ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فهذا من قولها أدل ما يكون على خصوصية الحب الإلهي المنبعث قورا
يستغنى به من يملك قلبا هو مصدر له ، وبه وحده يتحقق مطلوب مرغوب
لدى صوفي واصل .

ويدرج تحت هذا ما روى عنها من أنها رأت النبي صلى الله عليه وسلم
ذات ليلة فيما يرى النائم ، وسألها قائلاً : يا رابعة ، أتحبيني ؟ فقالت :
يا رسول الله وهل ثمة من لا يحبك ؟ ولكن حب الله قد ملأ قلبي إلى حد
لم يجعل فيه مكانا لمحبة غيره .

هذا ما يذكره فريد الدين العطار في تذكرته وهو المعروف بنزعته إلى
الفناء ووحدة الوجود والتجريد ، وإن كان ما ذكره لا يخلو من تأكيد
دلالاته على مبالغ حب رابعة للذات الإلهية ، وهو مذكرونا بقول صوفي من
الفرس :

(قلينا محطهم من عرواك يا حبيب ، وجفنا مطبق عن سواك يا حبيب ^(١))

وهذا هو مقام المحبة أو العشق الذي بلغته رابعة . وعقد الصوفية أن
هذه المحبة هي محبة الخلق للحق وهي استجابة لمحبة الحق للحق ودائهم على
ذلك (يحبهم الله ويحبونه) من قوله تعالى في القرآن الكريم ، ويسمى
الصوفية ذات العشق أو العشق المطلق ، وهو جامع لكل الكمالات

(١) ما دل زعمت شكسته داريم أي دوست

از غير تو دیده بسته درایم ای دوست

ويسمون تلك الكمالات الحسن والصفات الإلهية وكلها إنما تعجلى من ذات
العشق (۱).

والله إنما يحب عباده بفضل منه ورحمة ، وعليهم أن يحبونه بلا سبب
معين منه بحيث يرونه بحببتهم تلك ولا يرون سواه .

تلك هي المحبة التي ملأت على رابعة رجاب قلبها وعطفها على محبوبها
أوربها ، وبالله من روحانية تسمو بالإلهانية إلى حيث الطهر والصفاء
والعجريد الذي ليس فيه تعيين ولا تحديد ، فليز من هذا كله نطق عن ذياك
الشعور ، ومعلوم أن الشعور كلما دق ورق ، فمسر أوربما تعذر عنه التعبير ،
وأضحى هذا التعبير محجوبا عن الفهم ومن هنا كانت المناجاة مسارة
لا مدرك لها إلا لدى المتناجين . إلا أن رابعة تخرج على هذا المهود
المشهود بصفاء نظرتها وانطلاقها على سبعيتها ، وتناجى ربها بما يفهم عفاها ،
ولما أن تعمل ذلك بأنها لم تكن من أهل العلم فلا تعلم عفاها أنها أنفقت
شظا من مهرها في تحصيله ولا جاست مجلس التلمذ من علماء سمعت منهم
وأخذت عنهم وما زحت ذاكرتها الواعية بالمعلومات والمصطلحات ، خاصة
أن التصوف على يدها لما يجاوز نشأته الأولى وما كان إلا تبعا وزهدا وقدر
من أمل وتخيل أنضت إليه العبادة والزهادة ، فرابعة في تصوفها رائدة
تصدر عما تصدر عنه ولا تكن على غير مثال فتقيده بما يؤيد سلامة نظرتها .
وأن ما خلقت لنا من تراثها إنما كان من فيض الخاطر ووحى السجية ،
وترتب على ذلك أن كان كلامها بين السهولة يسابق لفظه معناه فمدركه

(۱) نصر الله بور جوادی : معق حسن وعشوق ادبیات عرفانی . حاویدان
خرد . ص ۴۳ سال دوم - شماره اول [تهران ۲۵۳۵] .

دون إعدادات فكر ولا ترديد روية ، ولا نكاد نقع فيه على رمز ملبس ولا
إيماء يطمسها غموض .

والحقيق بذكره في هذا الصدد أن مفاجاة رابعة لم تسكن شعرا بل فترا ،
وبنظرة المتأمل في ذلك يبدو لها أنها قالت ما قالت صفو البديهة ، دون أى
تسكاف . نعم إن شعرها ملحوظ السهولة ، ولكن الشعر أى شعر كان لا بد
أن يقيد قائله ببعض القيود ، خاصة إذا قستاه بمفاجاة رابعة وهى أشبه شىء
بما يجرى على اللسان فيما يقع بين الناس من أحاديث .

جاء صفها أنها كانت إذا فرغت من صلاة العشاء ، قامت إلى سطح لها
وشدت عليها درعها واختمرت ثم قالت :

(إلهى ، أنارت الفجور ونامت الميرون ، وغاشت للمرك أبوابها ، وخلا
كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك)

ثم تقبل على صلاتها ، إلى أن يسفر الفجر ثم تقول (إلهى هذا الليل
قد أدير وهذا الفجر قد أسفر ، فليت شعرى أقبليت منى ليلتى فأحدا ، أم
رددتها على فأعزى ، فوعزتك هذا دأبى ما أحبيتهنى وأعنتنى ، وعزتك لو
أطردتنى عن بابك ما برحت عنه لما وقع فى قلبى من محبتك) .

ومثل هذا من كلام رابعة يفسر لنا مفهوم المحبة على نحو أوضح إذا
رجعنا إلى القشيري وهو يقول إن العبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه ،
والمحبة على لسان العلماء هى الإرادة ، وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة ،
فإن الإرادة لا تتعلق بالقديم ، اللهم إن عمل على التقرب إليه والتعظيم له .
ومحبة العبد يجدها من قلبه تلتف عن العبارة وقد تحملها على التعظيم له
وإيثار رضا وقلة الصبر عنه والاحتياج إليه وعدم القرار من دورته والاستئناس

بدوام ذكره وليست محبة العبد لربه متضمنة ميلا ولا اختصاصا ، كيف
وحقيقة الضدية مقدسة عن الاحق والدرء^(١) .

وإذا جرينا فيما يستفاد منه ، استبان لنا أن هذا من كلام رابعة في
مناجاتها يكاد يطابق بحذافيره كلام القشيري في تعريفه للمحبة بين الرب
والربوب .

وتمضي رابعة في مناجاة ربها فتقول (إلهي ، كل ما قدرته لي من خير
في هذه الدنيا أعطه لأعدائك ، كل ما قدرته لي في الجنة امعه لأصدقائك ،
لأن لا أسعى إلا إليك وحدك) .

فهذه العابدة زاهدة تعبر أروع تعبير عن زهدا ورفضها للدنيا
بما وسعت من خير . إن نفسها تعف عن خير الدنيا خشية أن يشغلها عن
ربها أو محبوبها الذي هو كل دنياها ، فهي تأبى ذلك وترده صدونا عنه لأن
الرغبة فيه تتنافى مع زهدا ، كما تذكره أن تكون لها رغبة أية رغبة في
ما سوى الله .

وما أجمل تصويرها لهوان خير الدنيا في نظرها وهي تضرع إلى ربها
أن يمنعه عنها ويعطيه أعداءه ، فكان كل من ينعم بالخير الدنيا عنده
عدو الله .

أما نعيم الجنة فكذلك تنفاساه أو تأباه ، وتؤثر به غيرها ونفسها طيبة
بذلن هم في مرضاة ربهم ، معلنة بذلك أنها ليست على ذكر حق من مثوبة
الله ، فكان محبتها لله قد قطعت الأسباب بينها وبين كل شيء كائن
ما يكون .

(١) القشيري : الرسالة القشيرية . ص ٦١١ . ج ٢ (القاهرة ١٩٧٤) .

(الفارسي)

لقد بلغت المدى إذ أبانت عن أنها تستعفى من قبول نعماء قدرها الله
لها ليستبغها عليها في الأولى والآخرة ، وذلك بسبب من حبها لربها ، فكان
ذلك العجب هو الذي استتبع مثل هذا في مفرط زهدا ، وهي بذلك تضعيف
جديدا إلى مدرك الزهد الذي قال القائل في تعريفه :

والزهد حال صارف للقلب عن

مافيهِ رغبة إلى شيء حسن

بشرط أن يكون ماعده رغب

له عاينه قدرة. إذا طلب

وأن يكون ما إليه مالا

أنتم في الفقع لديه حالا

فمكل من عما يحب أعرضا

لرغبة في غيره واستفوضا

سموه زاهدا ولو في الآخرة

لرؤية الدنيا لديه فاخرة (١)

وفرق بين مفهوم الزهد في تعريف أهل العلم به ، وما يدرك في وضوح
من قول رابعة العدوية في مناجاتها تلك المناجاة التي عبرت بها عن ذات
نفسها في يسر وأوقفتنا على كنه حبها الإلهي وما أفضى إليه من أثر في حقيقة
حالتها ، وليس من ريب في أنها في مناجاتها ذكرت أنها تعاجاني عن كل حسية
في حبها بمسكن أن تبدو ولو في الظاهر على حبها الإلهي ، وهي تلك الحسية
للمحوظة فيما أورد العطار من كلام صريح بينها وبين ثلاثة من أمثال

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٧٣ (القاهرة ١٣٢٢) .

الزهاد في صدق المحبة وهم مالك بن دينار وسفيان الثوري وشفق البلخي ، فقال أحدهما : ليس صادق في دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه ، فقالت رابعة : هذا غرور . هناك ما هو خير من هذا . وقال الثاني : ليس بصديق في دعواه من لم يلتذ بضرب مولاه . فقالت رابعة : بل ثمة أفضل من هذا كله . وقال آخر : ليس بصديق في دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه . فصاحت رابعة قائلة : هناك أفضل من هذا كله . فقال لها : تكلمي أنت إذن ، فسكان من قولها ليس بصديق في دعواه من لم يفس الضرب في مشاهدة مولاه مثل نسوة مصر اللاتي نسين آلام أيديهن لما رأين وجه يوسف .

ومن الحري بالفتات إليه وتمويل عليه ، حوار دار بينهما وبين سفيان الثوري ذلك الزاهد للعابد الذي كان دائم التردد عليها الاستماع إليها والأخذ منها . قيل إن سفيان الثوري كان ذات يوم عندها ، وانفق أن رفع يده قائلاً : اللهم إني أسألك السلامة ، فبكت رابعة مريراً البكاء ، وسألها سفيان ما أبسكاها فقالت له : أنت من أبكيتني . فسألها عن كيفية ذلك ، فردت بقولها : ألا تعلم أن السلامة من الدنيا إنما تكون بتركها وأنت ملوث بالدنيا ثم قالت إن لكل شيء ثمرة ، فثمررة المعرفة هي التوجه إلى الله تعالى . كما قالت استغفر الله من قلة صدقي في استغفر الله . كما سألها مرة عن وسيلة التقرب إلى الله . فقالت : أعلم أنها عدم محبة نواه في الأولى والآخرة^(١) .

ويتوضح لنا مما سلف ذكره أن رابعة تربط بين الزهد ومحبة الله ، فهي

(١) جامي : نفحات الأنس ، الترجمة التركية للامني ، ص ٦٩٢

(إستابول ١٢٥٠) .

لا تصرح بعملة لزهدا في الدنيا وصدونها عنها على الممهور من كلام الزهاد الذين يقولون إنها إلى فناء ومتاعها قليل وشرها مستطير ، بل تقتصر على رفض الدنيا بلا سبب مذكور ، لتذكر محبتها لربها التي غلبت عليها في دنياها وأخراها ، وكأنها بغضت إليها كل شيء ، بقت الصلة بينها وبين كل شيء .

وغنى عن البيان أن هذا من قولها قياسا بأقوال غيرها صريح الدلالة على أنها سمت عليهم درجات ودرجات في روحانيتها ، وأنهم على اشتقارهم بورعهم وزهدهم لم يتجاوزوا المادية الحسية في التصور والتمثيل ، ولم يزيدوا على تذكرنا بقول من قاله :

من لم يذق ظلم الحبيب كظلمه
حلوا نقد جمل المحبة وأدغى

إن صفاء تلك الروحانية الرقراقة هو ما جعل لها الميزة بين العباد والزهاد والماشقين الواصلين ، وأقام الفارق بينها وبينهم فتميزت منهم وكان حبها للذات الإلهية على نحو مختص بها من دونهم ، ولقد صدقتنا الإبانة عن ذلك في مفاجاتها .

ومدار الكلام بعد رابعة العدوية العربية على عبدالله الأنصاري الفارسي المستمد اسمه من اتصال نفسه بالصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري مضيف النبي صلى الله عليه وسلم .

والمصادر لا تمدنا في سيرته ونشأته الأولى إلا بالنور اليسير فيما يتعلق بمرباه وتلك الفترة من عمره شكلت فيها معالم شخصيته ومجمل ما يستمد منها أن عبد الله الأنصاري ولد لمن يدعى أبا منصور وهو من أهل حرارة والأسرة

سكنتها منذ قرون ثلاثة ، وقد ارتحل إلى مدينة بلخ منذ صغره ، وفي بلخ وصل أسبابه بأسباب شيخ من الفساك وهو صوفي يجمع حوله من يعلمهم ويعظمهم ، وتلقن عنه مخالقة الناس بخلق حسن ، وهذا ما لقنه لابنه عبد الله من بعد . وظل يدرس التصوف أعواما طويلا بلغت قرابة سبعين سنة ، وكان يسكن مع زوجته وأبنائه خانقاه وله ولد اسمه عبد الهادي وهو كبرية أبيه وصوفي يلبس الخرقة ويأكل مع الجمع . ومما جاء في سيرة عبد الله الأنصاري أن شيخا يسمى يحيى بن عمار جلس معه عبد الله مجلس المريد ، وكان هذا المريد معتادا على أن ينظم في مدح شيخه اثنين وسبعين بيتا من الشعر في نصف اليوم وقد تلقى عنه عبد الله مذهبه الواضح في شرح وتحليل آيات القرآن الكريم وكيفية رئاسة المجالس التي خلقة في رئاستها بعد أن بلغه الموت^(١) .

والاستفاد من سيرته أنه طوسى المولد سنة ست وتسعين وثلاثمائة للهجرة . وبدأت عليه مخايل العبقرية والألمعية وهو طفل لم يزل . واقعد تحدث عن نفسه وخاص شأنه بقوله إن أباه بفت به إلى المكتب وهو في الرابعة ، ونظم أشعارا جيادا وهو في التاسعة مما أثار نائرة الفيرة منه في نفوس صبيان المكتب وساق الدليل على ذلك بقوله إن من زملائه في مجلس العلم من يسمى بأبي أحمد ، وكان منقطع النظير في صباه ورضاءته ، ورغب إليه أصدقاؤه ذات يوم أن يقول شعرا في هذا الغلام الوسيم يريدون بذلك أن يستفدوا قريحته أو يختبروا مالا عهد لهم بمثله من قبوغة المعجب ، فقال هذا البيت من الشعر العربي على البديهة :

1. De Beaurecueil : Khwajja Abdullah Ansar. pp. 25-27, 40, 119 (Beyrouth).

لأنى أحمد وجه قمر الليل غلامه

وله لحظ غزال شق القلب سهاما

وفى الرابعة عشرة من عمره أدخل الأذرع الحصول شتى العلوم الإسلامية
فأنتقها أيما انتقان بفضل قدرة عجيبة على الحفظ ، وهى العلوم العقلية والمقالية
بتمامها إلى عناية خاصة بالإطلاع على أدب العرب (١) .

وكافينا هذا الطرف من أخباره لنخرج منه إلى أكثر من حقيقة عنه .
فنسبة هذا البيت من الشعر العربى إليه وهو فى التاسعة من عمره قد
يكون تجاوزا للحد ، إلا أنه يفيد ولا ريب أنه عكف على العلوم يحصلها
عند أن بدأ فى الإدراك ، وله فى الشعر عبقرية خارقة للعادة ، كما أنه كان
من أصحاب اللسانين شأنه فى ذلك شأن بلغاء القرس ، كما تهيا له أن يضرب
فى أشتاب العلوم بسهم وافر ، وله عناية نصبت قبل الأوان بطويل زمان .

وهنا مجال موازنة بينه وبين رابعة . إنها لم تقلب عينا فى كتاب ولا
أمعنت نظرا ولا رددت فكرها فى تحصيل علم ، ولا فاضت قريحتها بشعر
ارتجلته فى حدائقها وهو شعر بلغة غير لغتها . كما كان من شأن عبد الله
الأنصارى ، بل كانت أول أمرها تقوم على خدمة مولاها وتهز قلبه وقلب
السامعين معه فى مجلس أنسه بأناغيم النباى ، أما شعرها فلم ينبثق من قلبها
إلا بعد إذ هام قلبها بالذات الإلهية فى مرحلة تالية من حياتها وهو شعر
قصرته على غرض خاص ونظمته مطلقا على سجيته ، وما طلب من أحد
نظمه إلها ، فهى شاعرة بطبعها مستجيبة لوحيتها ، وهو شاعر بالتظيع وله

(١) سلطان حسين كنىابادى : رسائل جامع خواجه عبد الله الأنصارى ،
ص ٧ - ٨ (تهران ١٣٤٩) .

من سعة حفظه وغزارة علمه وحلوة فطنته ما يقدر به على أن يقول شعراً
يفرد به على كل غصن.

لقد أشار إلى أنه واسع المحفوظ من الشعر العربي والحديث الفهوى
الشريف وخدد ما يحمل في صدره بالآلاف المؤلفة ، ويؤخذ من ذلك أن
العلم كان أغلب عليه من الشعر ، وقد ذكر شيوخه الذين جلس منهم مجلس
التلميز وهم من الأساطين والأعلام في علم الكلام والحديث والتفسير ، وهذا
ما يسبق عليه صفات العالم الإسلامي الحق .

وبعد أن حقق كل مأرب من تحصيل العلوم أصولها وفروعها ، نزع إلى
التصوف والتقوى بمشايخ الصوفية كآبي سعيد أبي الخير أبو الحسن الخرقاني
وكثير غيرها ، إلا أنه كان مختصاً بالخرقاني الذي ألبسه الخرقة وبذلك بلغ
المرحلة الثانية من حياته التي سبقتها ومهدت لها مرحلة الدرس والتحصيل .

وعبد الله الأنصاري صوفي يتبع في مذهبه الصوفي مذهب حراسان ، ففي
القرن الرابع والخامس للهجرة وفد على هذا الإقليم كثير من شيوخ الصوفية
من العراق وما وراء النهر وجمعوا حولهم المريدين وبذلك تأسست لهم
مدرسة خاصة بمذهبهم الذي شاع في الناس عنهم ، وهم يجمعون بين الحقيقة
والطريقة وعنايتهم بالظاهر كمنايتهم بالباطن ولهم ميل إلى تصنيف الدرجات
والمقامات ونزعة إلى تعيين السلوك وتأصيل الأخلاق ، فساهموا بالإشراق
والخيال وحسب ، بل اعتمدوا على الحقيقة والواقع كذلك ، وفي سبيل التعريف
بأصول مذهبهم وخصائص مبدئهم أقاموا المدارس في عهد الله الأنصاري
من أتباع هذا المذهب الصوفي وكان وفياً لعماليه شديد الحرص على الاستمسك
بها ، وقد درن منازل الطريقة ومقامات السلوك ، وجعل للمقامات ترتيباً
جديداً ، ولم يعصرها في النزعات الباطنية والإشراقية ، بل وصلها بالأخلاق

والسلوك وآداب النفس ، وعلم لم يبت الصلة بين الصوفي وواقع الحياة
ووطد صلة الطريقة بالشرعية ، ففسر جنبا إلى جنب ، وبذلك استوجب على
أتباع الطريقة أن يأخذوا بآداب الظاهر .

وما هو ذا في ديباجة رسالة مما دبع بالفارسية يقول (اعلم أن لأهل
التصوف آدابا وآدابا خاصة بهم في جلوسهم وقيامهم ، ونومهم وأكلهم
وشربهم ولبس ثيابهم وتلبية الدعوة وفي السماع والحل والترحال وكل
الأمور ، وينبغي لسلك من ابس الخرقه وتزيا بزيهم أن يكون على علم
بتلك الآداب وأن يجعلها موضع تطبيق ، حتى تكون زينة لظاهره ،
وهركتها يتجلى باطن حقيقة التصوف ، فقد قيل إن من لم يلمح ظاهره لم
يصح باطنه ، فن الحتم أن تستوفي للظاهر الآداب الحسنة حتى يزدان الباطن
بالوان الحقيقة^(١)

إن الوسطية خير المراتب ، وعبد الأنصاري في تصوفه ناطق بتلك
الوسطية التي تجعل من التصوف ديناً ودنيا في وقت معا وقمة للتقوى دون
ماشطع ولا شطط ولا تأرجح حائر بين الظاهر والباطن ، فعنده أنه لا ضدية
بينهما وإيسا طرفين يتباعدان ولا يلتقيان ، إنه مفرد عن كثير من
متصوفة القرون على الخصوص الذين كرهوا لأنفسهم أن يعدوا من أهل
الظاهر ، وكان لكلامهم عادة وشعرهم خاصة معنى قريب غير مقصود ويعيد
هو المقصود ، ومنهم من ضمن كلامه مصطلحات هي رموز مغلفة لا يحيط
بشيء من حقيقتها إلا الأقلون ، وهم يسعون إلى ستر باطنهم من خشية
أن يطلع عليه من يأخذون بالظاهر ويسمونهم القشريين وأوردوا في أشعارهم

(١) د . محمد جواد شريعت : سخنان بيرهات . ص . يازوده ودولزده .
(تهران ١٣٦١) .

ما يعارض ويماند باطنهم تهكما بمن ليسوا على مذهبهم ، ومنهم من حلقوا
رؤوسهم وشواربهم وحواجبهم إمعانا منهم في تشويه ظاهرهم في عين من
يسفرون بهم معانين بذلك عن أنفسهم لا يكثرئون لرأى غيرهم في ظاهرهم
وحسبهم باطنهم الذي لا يطلع عليه من أحد سوى ربهم .

فصوفي شأنه شأن عبد الله الأنصاري ، ليس منظويا منزويا يعتزل عن
الجماعة من حوله ويقطع ما بينه وبين دنياه من صلوات ، بل يبدو مشرعا
مصلحا له من سعة علمه وسداد رأيه ما يقتدر به على أن يذهب مذهبا وسطا
لا يتعاذبه طرفان متناقضان متضادان

لأنه شيخ من شيوخ الصوفية يلقي تعاليمه وأصول مذهبه ، وله ما أُملي
من أماليه إلى جانب مؤلفات في الفارسية والعربية منظومة ومثورة .
وهنا يتوضح لنا الفرق بينه وبين رابعة التي لم تجر عليها صفات الشيخ المعلم
المرشد ، ولا كانت صاحبة تأليف ، وإنما عبرت عن عاطفة المحبة الإلهية
بشعر رتقه من رقة قلبها وأصالته من أصالة ملكتها وسلاسته من أنها لم
ترحم حافظتها بوفير من متن اللغة ولم تطالع من العلم على كثير

وبنظرة تأمل فيما أخرج من مؤلفات يبدو هذا للشيخ رجلا أهل علم
ومعلما تخرج على يده مريدون فنما كتاب له بالعربية عنوانه منازل السائرين
صفحه في آخر عمره نزولا على رغبة تلامذته ، ويحوى ما أملاه عليهم في
محاسن درسه . وفيه يتصدي لقامات السالكين ، ولهذا الكتاب أكثر من
شرح مما يذهب برهانا على أنه المراد به الفقع على لأهل العلم .

وله طبقات الصوفية وله كذلك طبقات الصوفية ، وأصله طبقات مقصوفة
لعبد الرحمن السلمي الزاهد المفسر المحدث الصوفي متصوفة الن خراسان في القرن

الرابع الهجرى . ألقه بالعريفة وأورد فيه تراجم لخمس طبقات من طبقات الصوفية وعدد الأعلام فيها أكثر من مائة وتختص بكل منهم عشرون حكاية وتناول عبد الله الأنصارى هذا السكتاب بالشرح منه والإضافة إليه . فطرح منه العدمية وحقق ما تضمنته من أحاديث شريفة . وأضاف إليه من عدياته وذوقياته كما نسب الأسانيد إلى أصحابها ، وكان على منسه على تلامذته وقد جمع أحد تلاميذه مادون عن الشيخ وجعلها لنا قائمة بكيانها ، وهو من السكتاب الأمهات فى تراجم الصوفية ، وكان عمدة جامى فى تهذيب كتابه نفحات الأنس .

وفعن هنا إنما نريد لنشير إلى أن عبد الله الأنصارى كان عالما محققا ، لأنه حقق كتاب غيره وبدا له تبديلا إلى الحد الذى جعل منه كتابا منسوباً إليه .

وله تفسير للقرآن تحدث أهل الذكر عن قيمته ونفاسته حديثا عجبا ، وعدة رسائل فى التصوف لأريب فى مرموق أهميتها . إلا أننا نقف عند هذا الحد من الإشارة إلى ماله من فضل وريادة كصاحب مذهب فى التصوف له فيه التصانيف والريدون ، خاصة أننا اقتدرنا بذلك على تمييز شخصيته من شخصية رابعة العدوية ، فلم يبق إلا أن نفتح المجال للقول فى رسالة له بالفارسية تعرف بالمناجاة أو إلهى فامه ، وهى الجديرة منا بهذا من حيث الشكل والمضمون ، ونجد وجهها للقول إن تدبر هذه المناجاة يزيد جديدا فيما عرفناه عن عبد الله الأنصارى ويضفى عليه ما تكتمل به صفاته ويسمو بمكانته .

فمدى نعلم أنه أول من التزم السجع فى النثر الفارسى على نحو خاص ، فقد وجد السجع فى النثر الفارسى مذان انبثق النثر الفارسى فى الوجود ، بيد

أنه كان مقصوداً على مقدمة الكتب وترجمة بعض قصار الكلمات ولا تصادف كتاباً ولا رسالة مسجوعة العبارة من بدايتها إلى نهايتها قبل القرن السادس الهجري . واستجاع عبد الله الأنصاري لون من الشعر ، لأن معظمها مزدوج وموهج وهي ثمانية المقاطع ، وهذا ما يجعلها شبيهة بشعر القرس في عهد الساسانيين . وهو في الأحايين يتناول العبارة الفارسية بالتبديل فيها ليؤدي هذا السجع ، ويقدم الفعل على الفاعل كالشأن في العربية . ولم يولد في سجنه أحد من أبناء زمانه ، ولكن تلاوه من بعده القاضي حميد الدين في مقاماته الفارسية ، والهمذاني والحريزي في المقامات العربية^(١) .

ويرى بعض علماء الغرب أن الثر المسجع بلغ غاية ازدهاره في إيران في القرن الثاني عشر للميلاد ، وقد وجد رائد له في عبد الله الأنصاري الهروي من أهل القرن السابق ، وتجلّى ازدهار هذا الثر في مؤلفاته الدينية ، وأوسعها شهرة رسالة المناجاة ومعناها الصلوات ، وهي ثر مسجع تتخلله أبيات من الشعر . إلا أن ثره مع ذلك ثقيل باعث في النفس الملل عصر المساج في الذوق بكثرة ما في جملة من تكرار لزيادات في النهايات^(٢) .

وهذا رأى في ثر المناجاة لا نميل إليه ، وأول ما يقال في تجريحه أن تترجم المناجاة بالصلوات .

وحق المناجاة علينا أن نقيم الفارق بينها وبين الصلاة ، فالصلاة عامة

[١] بهار : سبك شناس من ٢٤٠ ، جلد دوم . [تهران ١٣٣٧] .

2. Pagliaro-Bausani : Storia della Letteratura Persiana, p. 802 (Milano 1960).

والمناجاة اخص منها ولا شك ، فبإيادك المصلى أن يزيد شيئا في صلاته ولا أن يطرح منها ، وليس الشأن كذلك في المناجاة التي يقول فيها المناجي ما شاء ناطقا عما تموج به جوارحه من نوازع وخواالج خص به وحده من دون غيره سواء أكان مصليا أم مناجيا .

وقد حكم الباحث الخالص ذوقه الخالص في أسلوب عبد الله الأنصاري ، وأنسى أن ما كان يستحسن من قبل قد لا يستحسن أو يستهين من بعد . وليس يخفى أننا في يومنا هذا لا نسجم في الإنشاء على حين كان التسجيع في سالف الأيام شاعرا للكاتب بملو كعبه في براعته وبلاغته .

ونمدو هذا كله قائلين إن الأسلوب الذي اصطفيه عبد الله الأنصاري في مناجاته ملائم لها شكلا ومضمونا فهي تعبير عن حركة النفس في انفعال دافق فلا عجب في أن يكون موقعا مسجما ، وما فيه من تكرار متعارف مألوف في التعبير عن الإنفعال بالتنعيم المردد ، فأسلوب تلك المناجاة هو أصح ما يكون لها .

وتفترق مناجاة رابعة عنها بأن مناجاتها كانت كلاما لا بشكل كتابا ولا رسالة ، وما كانت رابعة من كتاب النثر الفنى ولا كان السجع والبديع مما تميزت به أساليب النكتاب في زمانها .

وإن صح ذلك الرأى جملة وتفصيلا ، كان شيخ الصوفية هذا أديبا كتبها حسن القوسن له في تاريخ الأدب الفارسي ذكر ، لأنه ابتدع أسلوبا في النثر الفنى على غير مثال ، وأرسي أساسا قام عليه من بعد فن المقامات في الفارسية والعربية على حد سواء . غير أننا نجد تحكما في عدد ما كتب نوعا من الشعر مشابها للشعر الفارسي على عهد الساسانيين لأن للعبارة فيه

ثمانية المقطم ، والأدنى إلى الصواب أنها صدفة ليس إلا ، خاصة أننا نعلم عن
الشعر الفارسي الساساني أنه خلو من القافية ، أما إن كان صاحب هذا الرأي
يريد ليشير إلى أن الكتاب آخذ عن تراثه الأدبي القديم فهذا مستبعد لأننا
لا نعلم عنه أنه كان على معرفة بالفارسية القديمة .

أما الآخذون عنه أو المتأثرون به فأولهم وهو القاضي حميد الدين
صاحب المقامات الفارسية ، فأخذ عنه غير مستبعد . وكذلك بديع الزمان
الهمداني لأنه كان على علم بالفارسية ، وضرب الحريري على قالب بديع
الزمان .

وفي نظرة منا إلى الوراق فرى سجما في مناجاة رابعة المدوية ، إلا أنه
يبدو عفو الخطأ لا أثر فيه لتسكف ولا تمسف ، ولا تحديد لعدد المقاطع
ولا ازدواج ينم عن رغبة في محاولة البلاغة وقصد إلى تحسين العبارة ،
فانقلها بمطابقة المحبة ناطق صادق لا يملك إلا أن يمحش ويفيض وهو معجل
عن أن يتقيد بقيود ويقف عند حدود إن السجع لا يرد إلا في مواضع من
قولها بما يشهد على أنها لم تسع إليه بل إنه جاء في غفلة عنها .

ونعود إلى مناجاة عبد الله الأنصاري لنقرر أنه في الإمكان استجماعها
واستيعاب مضمونها على عدة أركان ، فما هو ذاتي ديهاجتها يقول :

(يا كريم يغدق المطاء ، ويا حكيم يغفر الخطيئة من الخطاء ، ويا صميحا
عن إدراك الخلق منبت بعيد ، ويا أهدا ماله في ذاته وصفاته من قديد ،
ويخالقنا يهدي إلى الطريق ، ويا قادرا بالألوهية خالق ، هب روحنا صفاك ،
واغمر قلبنا بهواك ، واجعل في عيننا ضياك ، وجد علينا بما هو الأفضل
الأمثل ، ولا تتركنا نهبا للحدود والحكور) .

وإن كان حد المناجاة هو المسارة ، فليس لهذه الطائفة من عبارات عن عبد الله الأنصاري منها أوفى نصيب ، والأدلى إلى الحق والصواب قولنا إن هذا تسبيح ودعاء لا تفيد منه ما لم يكن لنا به علم من صفاته تبارك وتعالى ، ولكن سرعان ما يتبدل هذا العموم خصوصا عندما يتجه هذا الداعي إلى ربه مخاطبا إياه في أخص شأنه .

(يا إلهي ، عبد الله كاد ينقد منه العمر ، ولما تقدم بطلب العذر) .

إنه يمثل هذه العبارة إنما يمر عن صوفي على علم بالتصوف في أخص أصواره ، لأنه يورد على الخطاير ما يعرف عند أهل التصوف بمقام التوبة وهو أول مقام يبلغه الصوفي ليتدوج بعده في شقى اللقائات . وذلك المقام لديهم بأعظم وأهم منزلة لأن نسبته إلى غيره من اللقائات نسبة الأساس إلى ما يقام عليه . ولا غرو فيما يستوجب على من شاء سلوك طريق التصوف أن يثوب إلى الله متابا كيما يمحط عنه كل ما اجترح من ذنب ، وبذلك تصفو روحه بمحوت محض وتهفوا إلى الذات الإلهية وتسمو بحببتها وتلتقي من إلهامها ما تلتقى والساالك بذلك يهاجر من حياة إلى حياة قلبا بدل فيها حاله غير الحال .

وهذا شاعر فارسي هو حافظ الشيرازي يرمز إلى ما بين الحياتين من فارق في تمثيل جميل إذا أخذ على ظاهره وإن كان لا يقصد إلا إلى معنى بعيد كل البعد عما يبدو ظاهرا قواه :

(لجام الصهباء بسمته ولشعر المحضاء فان غفدت ، ويا طالما بهما
نقضت لحافظ توبته) .

ثم يخضع هذا الشيخ نه صفة الداعي ، ويخرج هن أن يكون السالك في
أول ما امتد أمامه من طريق طويل ليحدرى على نفسه صفات واعظ مرشد
يوصى من يلقى إليه بما يستحب أن يستمسك به لتستقيم خطواته على نهج
متصوف ، ويبصره بمزية وأهمية ما يفصح له به قبل أن يريده على العمل به ،
وبمثل هذا التمهيد يكاد يحبس كلامه في نطاقه المين سلفا وإن كان يصدر
كلامه بقوله فيذكر كيف أن ذكر الله لعباده . إن اسم الله راحة الروح
ورسالة مفتاح الفتوح وسلامه للمؤمنين صبور ، وذكره مرهم للقلب المجروح
ومحبته لمن وقع في بلاء وشدة سفينة نوح .

وينطاق من ذلك بغنة إلى من يعظه قائلا : ياتى كن في هذا الطريق
رجلا ولتسكن منقطع القرين في رجواتك ولك قلب موجه

إن عبد الله الأنصارى في تلك الطائفة من كلامه يستمرسل في السجع
استرسالا مستجيبا إلى الرغبة في التعميم ، ولسجعه في الذوق مساع لأنه يأتى
عقوا ولا يستكروه استكراها ، وكان عنايته باللفظ صرفه عن التدقيق
والتحقيق في المعنى ، فما جاء فيه بعجيب ولا ذكرنا به ما كنا ناسين وهو
بجمل تلمس فيه الحاجة إلى شيء من تفصيل ، وكان من المتوقع أن يبين
للمريد كيف أن سلام الله في الصبا صبور المؤمنين مثلا ، ومقصده من هذا
أن يشير إلى الخمر الإلهية التي تفبثق منها المعرفة الصوفية انشاق الضياء عن
الشمس أما مرهم القلب المجروح فتابع للفظ لا للمعنى . وباليته تحدث بشيء
عن ذلك الطريق الذي يفبغى للسالك أن يسلكه وما يكثفه من معازاة

للمجاهدات والرياضيات لا يطبقها إلا من وطد العزم على خوضها والتزم بها ، وإن اشتراطه على السالك أن يكون مجدا في طي تلك الطريق لا يفهم على وجهه ما لم يفصل السبب في ذلك بعض تفصيل .

وكان هذا الشيخ يفتزع نفسه انتزاعا من مجلس وعظه ، حين يقول :

(إلهي ، أنا من أذريت عري في الرياح ، وظلمت نفسي الظلم الصراح .
إلهي ، عملي لي دبر وإليه لا تنظر ، وكما قلت تم الخلاص لي ، اجعل لي
يدي مابة شغلي . إلهي الخطر أمامي ومن خلفي ، ليس لي من سبيل أسالك ،
خذ يدي فما لي من موئل غيرك .

وأم ما يرشد إليه كلامه ، أنه لا يرتضى لنفسه أن يسكون فارغا من
عمل ، ولعله يشير به إلى أنه صاحب صفاة كيمض مشايخ الصوفية من نظرائه
المتدلين الذين لا تتقاذفهم الأوهام ولا يهيمون في الأحلام ، بل يتقون عدد
الظاهر الصريح من حدود الدين الخفيف فالدين زاجر عن التكاسل والتواكل
أمر بالعمل والضرب في الأرض . وهنا يتوضح فارق بينه وبين رابطة العدوية
في تبطلها وانزوائها .

ويؤالي إظهار ذلة الإنسان أمام عزة الرحمن متضرعا ، وإيش في تضرعه
ما يكشف لنا عن جديد من معرفة كأن يقول إنه المقر بأنه مفلس وليس له
أحد ، فما ضر لو أنصفه وواساه . وفي دعائه يصرح بأنه امرؤ سوء ويرغب
إلى ربه أن يعلمه ما يهتدى به إلى أن يسكون من الإخيار ، ضاربا المثل
بإبليس وأبي بكر الصديق . إن إبليس أضحى الزنديق في السماء ، كما أصبح
أبو بكر الصديق في بيت الصنم ، مريدا بذلك أن إبليس ضل وهو من

المهتدين وأبا بكر اهتدى وكان من الضالين ؛ والله تعالى هو القدير على أن يضل من يشاء ويهدي من يشاء .

وينصرف من بعد بكلامه إلى من ينصح له طالباً إليه أن يستفيق من غفوة غفلته ، فقد آن له أن يستفيق وإلا حبط عمله ، ويستوجب عليه أن يعلم أن المعصية والطاعة بتقدير من الله .

ونحن ندرك من ذكره لتقدير الخير والشر أنه يستجمع في وعيه ما جاء في سورة الأنبياء من قوله عز من قائل (ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون) .

فقد جاء في تفسير تلك الآية الكريمة : فعاملكم معاملة المختبر بالشر والخير بالبلايا والقدوم فتنة أي ابتلاء ، فنجازيكم حسبما يوجد فيكم من الصبر والشكر ، وفيه إيماء إلى أن المتصود من هذه الحياة الابتلاء والتمريض بالثواب والعقاب^(١)

فهذا الواعظ في وعظه يوصي إلى ما ورد في الكتاب المبين على نحو يقتضيه فيه على من يلتقي إلهه سيما أن يتذكر ويتفكر ، وقصاراه أن يشير إلى دقيقة لا تفهم إلا بعد نظرها فيها ، وذاك تعاليم وتوجيه لا يريد وبه يريد له على أن يتجاوز المظهر إلى الجوهر .

ويرجع إلى ربه داعياً فيقول (إلهي ، لا تغر في قلوبنا إلا بذور محبتك ، ولا تغر أجسادنا وأرواحنا إلا بالطاقتك ومرضحتك ، ولا تدفق على ما زرعتنا إلا غيث رحمتك) .

(١) البيضاوي : تفسير البيضاوي ص ٤٣٠ (القاهرة ١٩٤٧) .

(الفارسي)

فمنا دعاء ترتفع به كعب كل داع . واسكن موضع النظر فيه ، أن
ذكر المحبة إما جاء عرضا لا أصلا . وذلك على ما عرفنا بألفنا من شأن
عبد الله الأنصاري الذي لا تجعل لتلك المحبة مكان الصدرة في كل ما يقول ،
ليبدو مخالفا مباغضا لرابعة العدوية .

ويمضي في طلب الصفح والغفران إلى أن يقول إننا وإن لم نكن معادين ،
ولئن أصررنا على معصيتك ، لقد أقررنا بوحدانيتك .

ولا يقع مثل هذا من مقولته موقع إعجاب في ذوق ذواقه . لأن التعبير
بعدم الرقة التي عرفنا قبل في تعبيره وما كان الظن به أن يدان عن العشق الإلهي
بمثل هذا من فتور وقصور . ولا يتفق ذلك بحال مع قوله في الأسطر التالية
(يا إلهي ، في رأسها منك خمار ، وفي قلبنا لك أسرار ، وعلى لساننا
استغفار يا إلهي ، إذا تسكلمنا فالتفاء عليك كلامنا ؛ وإذا طلبنا . فأبما
رضاك مطلبنا .

وكانها به يصلح بما ذكر من بعد ما قل من قبل ، وأبان عن صلة
الإنسان بالرحمن ، على أن الإنسان إلى رحمة ربه وغفرانه وإحسانه فقير ،
أما الخمار وهو بقية السكر الذي قال إنه في رأسه فأعماده يطعمها الغموض إلى
المحبة ، وباليته عمد إلى ما هو أوضح من تهريج بدلا عن ذلك التلويح .

والشفق بالتسجيع مستقيد به إلى أبعد مدى ، حين يضرع إلى الله ألا
يقطع أساس التوحيد ولا يعبس الماء عن بستان الأمل الوطيد ويهضم من
المصيبة التي تشوه وجه العاصي بالتسويد .

فهذا من كلامه وما يتصل به وما يجري مجراه دعاء وضراعة في الإمكان
أن تجري على لسان كل إنسان وليس له من فضل إلا تفصيل العبارة

وأحكام السبك وجمال التعظيم بالسجع والازدواج .

إلا أن للمحبة ذكرا عارضا في كلامه حين يقول إنما اخترنا محبة الله على الدنيا والآخرة ، إلا أن تلك المحبة مرعان ما نحمد جذوتها حين يعقبها قوله إنما مزقنا ستار العافية واكتسبنا ثوب البلاء ، فبمثل هذا تجتنب تلك المحبة عن الفهم . ويبدو صوفيا في تفكيره وتعبيره وهو يرغب إلى الله أن يرفع الحجاب من أمامه ، ويسأل ألا يتركنا (يا رحيم يا غفار يا حلیم وباسقار) وله التوفيق في التشبيه حين يسأل الله أن يهبنا القناعة حتى لا تصبح صموة حرصنا بازيا .

إن عبد الله الأنصارى بإشارته إلى القناعة التي يسأل الله أن يهبها عباده ، إنما يخرج عن المجال الذي يدور فيه كلام المتصوفة إلى مجال عام خصوصيته بغيرهم قبل خصوصية بهم ، فن نافلة القول نهى على أن القناعة من خصوصيات الصوفى ، لأنه يهبط بها بامعانه في الزهد واكتفائه بأقل قابليها الذي يمسك عليه الحياة ولا يكاد ، أما طلبها لغير المتصوف فشاهد على أنه يراها عمدة ومن حسان الأخلاق التي ينبغي أن يسكون لسكل إنسان نصيب منها حليلة تزيينه وتصلح بها أموره في المعاش والمعاد . إن هذا الشيخ يعتقد صلته بالجماعة من حوله ، وهو داعية لإصلاح فيها ، كما أنه حكيم لا يتكلم إلا بموزان . فلا ينسکر أن الإنسان محبوب على حب ذاته وطلب الخير لها . ولسكنه يستوجب الوقوف في هذه المحبة أو الرغبة عند حد ومقدار . وهو مقدار ينبغي أن يكون ضئيلا في ضالة الصموة وهي طائر صفر يقتات بما قدره الله له من رزق دون أن يكون كذلك الصقر الجارح الذي تهطش مخالبة الحداد ومقارنه الباتر بصيده من طير وحيوان . فالقناعة التي يطلبها عبد الله الأنصارى حكمها حكم ذلك الطائر الذي لا ينال غيره

بأذى ، وأخشى ما يخشاه أن يزيد حجما وبطشا فيصيح طائرا جارحا كامرا
لا يأمن غيره شره .

فالشيخ إنما يقيم الدليل على ما ألزم به نفسه من أن يكون هاديا مرشدا
يستحب أن يجلس منه مجلس المرید أن يكون مظهره كخبره ، ويتحلى من
الصفات والأخلاق بما لا يقتصر على نفسه بل يتجاوزها إلى اخوته في
الإنسانية .

إن الحرص والجشع جماع شرور في النفوس تدفع دفعا إلى إذابة الخير على
نحو لا يقره دين ولا خلق وبضيم معه الأخذ بالمثل والقيم وبذلك لن نصلح
الحال مع الجماعة ونعقش شراً فيها كل مقسدة .

ويرد الدعاء يسأل أن يعقبنا من الدنيا عقبى حسنة ويهيئ لنا ما فيه
مرضاته ، ويحسن الإشارة إلى نعمه السوابق وما أولى من فضله ، راغبا إليه
ألا يعدها لأنها لا تحصى . وإذا ما جهد العبد أن يخصى بعضها غلب عليه
شديد من خجل ، وغمرة شعور بأنه مقتضح الأمر ، ويدعو الله أن يعلمنا
ديننا ، وأن يدير لنا حتى لا نضل في ظلماتنا ، وأن يلقننا ما نعرف به أدب
الشرع .

وذكر أدب الشرع يخرج به خروجا بعيدا عن زمرة المتصوفة الذين
يركبون الشطط في تصوفهم ، فمنهم من يجعل تعوايه كل تعويله على العشق
الإلهي ولا شيء سواه ، وجره هذا من تطرفه ومغالاته إلى تناسي أدب الشرع
متوهما أن أنه يتلقى علما لا لدنيا من ربه الذي يحبه كما يحبه وهو علم يلقيه في
قلبه نورا وإلهاما وهذا حسبه ، فما كانت له حاجة إلى تعليل نظر في الكتب
ولا يفكر في أحكام الدين . تلك الأحكام والآداب التي صرفها عن حقيقة

مدلولها ، وكان ذلك منه مروقا وفسوقا عن الحق الذي لا مزية فيه .

ويعتمد القول بالشيخ إلى الدعاء والتضرع ، فوسأل الله أن يهب الإنسان قلبا ينصرف بصاحبه إلى الطاعة ، وطاعة تفضي بصاحبها إلى الجنة ، وعلماء لا يفسد منه الهوى وعملا خلوا من رياء ، ويعود إلى ذكر القلب ، فيتمنى على الله أن يهبه قلبا مقرا بذل العبودية ، وروحا تجعل من سم الحكمة شهدا .

إنه يستجيب للبديع ويتلمع باللفظ فيكرر المعنى الواحد في جديد من عبارته ودعاؤه دعاء مؤمن موقن في كل أرض وكل عصر ، أما إذ لابد من تبين ملحظ فيه ، فهو طلبه علما لا رياء فيه ، فتلك دعوة إلى ضرورة ألا يخالف ظاهر الإنسان باطنه ، وذلك ما عرفناه من قبل في حقة عليه وهو محض على الخلق القويم ، كما قد يستبطن منه أن من الناس حوله من كان يظهر غير ما يضر ، وهذا نفاق يزجر عنه

فهذا الشيخ الصوفي بذلك ينصب من نفسه واعظا مصلحا ، وبالدين وأحكامه يسعى إلى تقويم الحياة في شتى نواحيها . والعلم الذي يفشده في هذا الصدد ليس علم القلوب عند المتصوفة ولكن العلم بمعناه الجامع الذي لا ينفد عن الحياة في واقعها الحق .

وهو يحسن أيما احسان في الإيماء إلى ما بين الظاهر والباطن من تخالف بمثل قوله :

(يا إلهي ، إن لنا ظاهرا نائرا في احتدام ، وباطنا ساكنا في مقام ، وصدرا يتأجج نارا ، وعينا يجرى دمعها مدرارا ، فقارة في نار صدرنا تحرق وأخرى في ماء عينها تحرق) .

وحديثه عن نفسه مقلدا قائلا إنه زاغب في أن يكون مع أصفياء الله ومحبيه في طريقهم ، متشبهاً في ذلك بكلب أصحاب الكهف .

وقول عبد الله الأنصارى إنه يدعو الله ألا يجعله مثل كلب أهل الكهف فيه الحاجة إلى فضل تفسير لما قد يتضمن من معنى صوفي .

فالكلب في مدرك بعض المتصوفة هو « النفس الإنسانية » ، أما ذراعها هذا الكلب الذي يبسطها بالوصيد فذراعه اليمنى هي الغضب ، واليسرى هي الشهوة ، وهاتان الذراعان معا في فناء الجسد ، وإن تلك النفس تنشر قوتها أى قوة الشهوة وقوة الغضب معا ، وفي الآية التكريمة لم يأت قوله تعالى وكلابهم هاجم « لأن النفس لم ترق ، بل بسطت قوتها » (١) .

ثم يخوض في الروحانية حين يقول بالروح من الحياة محروم ، أما من وهب الروح للعبيب فهي قيوم .

ثم يعاود ما سبق له أن عاوده ورده من انصراف عن خطاب ربه وحديثه عن نفسه ، كيما يلتفت الغافنا فجائيا إلى من يرشده وينصح له ، فيقول :

(إذا وقعت على سر هذا الأمر ، قم وفي الطريق سر ، زادا معك لا تدخر ، وعن ربيعة في طريقك لا تغبر وعن الكلام أقصر) .

ويخلص من ذلك إلى قوله عن نفسه إن ألف نائحة لديه إذا جعل رأسه على وكيته ، وألف مطرب يطربه إذا دخلته مخافة ، ولكن إجماعه إلى الطريق الذى أوصى من يعظه بنقل خطاه وفيه ، توقفنا منه موقف تأرجح بين

(١) محى الدين بن عربى : تفسير ابن عربى ، ص ١٩٩ . ج ١ . القاهرة .

يخلن ويقتن ، فلا تدرى فى جسم أيقصد ذلك الطريق المستقيم الذى ندهو
الله أن يهدبنا إليه ، أو أنه الطريق الذى يسلكه الصوفى فى سفرته الروحية
أما إذ لابد من راجع ومرجوح ولو على التقريب ، فهذا الطريق هو الصراط
المستقيم تأسيسا على ما سبقه من قول لا يمت إلى التصوف بأصرة قوية .

إلا أنه يرفع حجاب اللبس عن كنه كلامه حين يقول ، منذ دهر أنا
أطلبه فوجدت نفسى ، والآن أطلب نفسى فأجده .

ويرتد إلى بذل النصيح والارشاد بما فيه خير الإنسان فيقول إن بلاء
يشغلك بالله خير عن عطاء يشغلك عنه ، وكل ممتعة فى غير ممتعة ، وكل الفى
فى الفقر ويسأل من يعظه قائلا له أن تعلم ما الحياة الهائلة . هى أن يسكون للرب
مغمورا وعلى قلبه رسالة الحق تعالى ، وعلى لسانه ذكره على الدوام ، ويمضى
فى هذا مستجيبا لسجدة تتلوها أخرى بحيث يصبح المعنى تابعا للفظ ، وكل
ما نوره فى هذا الصدد يجعل له فضلا دال على حقيقة الإيمان موص بالتقوى
حاض على الزهد فى دنيا قليل خيرها كثير شرها ، ويريد للمريد أن يكون
الله عبدا حتى يكون العالم بأسره عبدا .

ثم يبدو لم يبد فيه من قبل لأنه يخرج من مفاجاته ودهائه وتسبيحه
ونصائحه ووصاياه إلى الرواية عن العلماء الصالحاء فوجد أنفسا منه أمام
رواية ثبت ، يورد الرواية الحجة تتضمنها يدعم بها ما يطلب له نو كيدا
وجازما من إقناع .

إنه يسوق كلاما مساق ما يشهد به بعد ونفسه إلى صاحبه ، وهو
أن ستة أشياء على المرء واجبة ، واثنان على اللسان اثنان على الجسم واثنان
على القلب . أما ما على اللسان فذكر الله بالقول الكريم . وعلى الجسم

والطاعة وكف الأذى عن الخلق ، وعلى القاب تعظيم أمر الحق تعالى
والرحمة بالخلق .

فعبد الأنصارى يمثل هذا عما يروونه من كلام غيره يريدنا من نفسه شيئا
واعظاله جهد الداعي لاقى هي أقوم ، الفاص على وجوب تقوى الله والتخلق
بمخالف القرآن على أن الأخذ بهذا فيه صلاح الدنيا والدين ولا يستنبط مما
روى أكثر من هذا لأنه يشمل كل قيمة روحية وخلقية ، ويتجاوز ما استشهد
به من كلام غيره ليأخذ في كلامه ولا يزيد في معانيه جديدا بل يكرر معادا
يا كم جرى على كل لسان وتحرك به فنان كل من سبح بحمد ربه . كأن يقول
متجها إلى ربه إنه قادر على أن يخلق شيئا من لا شيء ، والله ليس كمثله
شئ ، وما شاء كائن فليقل إن هذه أو تلك من صفاته .

وبلغت إلى من يعظه ويوصيه بأن يخالف الفاص بخلق حسن .

وجملة القول في مفاجاة عبد الله الأنصارى أنه يرمى منها إلى أكثر من
غاية ، فهو يسبح بحمد الله ويبسط إليه كف الدعاء في خراعة شأن كل داع
خاشع مستسلم الرشد والسداد ، وبلغت في كلامه إلى من يوجه إليه القول
فاصحا ، على نحو قد نجد في الاجتزاء بذكر طائفة منه بعض الغناء .

أما التعبير عن عاطفة المحبة الإلهية فسيطر عليها سلطان العقل عنده ،
فما ظهرت في كلامه إلا ظهورا ضعيفا تارة لتخفى وتارات غلى غير ما كان
المتوقع من صوفي مثله .

نحن لا نملك بحال نفى المحبة الإلهية عن صوفي كعبد الله
الأنصارى ، ولنا من وجودها في ليل من الشك مظلم ، إلا أن الظن الأرجح
أنه شغل عن التعبير الصريح الفائق عن حقيقتها بالقول إلى أغراض

آخر أو في الأقل توزعت طاقته بينها وبين غيرها . انه واعظ مرشد وفاضل حكيم فيما يبدو بالوضوح ، وكأنه ذلك الواعظ لا المهد لو عظه بما يبرز فيه موضع عبرة .

وهذا من شأنه وصفات مفاجاته يجعل البون بعيدا بين مفاجاته ومفاجاة رابعة على ما بين المفاجاتين من تفاوت في الطول وبين الشخصيتين من فروق وفروق . ان مفاجاة رابعة تخبرنا عنها الخبير اليقين ، كما أن مفاجاة هذا الشيخ تبين عن معناه ونزعة ، وان الروحانية الغالبة على رابعة ، والتعادلية بين الفكر والدين والعقل والحكمة والتقوى لديه ، مما لا يجعلنا نجوز بمفاجاة الشيخ حقيقة إذا قلنا إن تلك المفاجاة تعرف كذلك بالهي فامه وعنوانها الثاني أول عليها من عنوانها الأول ، خاصة إذا ورد على الخاطر أن مدلول المفاجاة هو المسارة وأن الشيخ لم يطلعنا على سرا يضاهاى به ذلك السر الذى لم نملك له رابعة كتمانها وكان قلبها أشبه ما يكون بزهرة أرجة تضوع رباها .

وإذا ما طلبنا طرفا تركيا نستكمل به ما نقتضى له من موازنات ، فهذا الطرف هو في مفاجاة تعرف بتضوعات سنان باشا .

وقد جرت على سنان باشا في بدايته الأولى صفات قلما جرت على من سواه ، فأبدى من فطائنه لايسكرة عجبا لأنه كان وهو صبي حدث يهزأ عواد للنابر داعيا لتي هي أقوم ، كما مال كل الميل إلى النظر المجرد وتجريح المسائل بامعان فظ وترديد روية ، واتخذ له مذهبا يستمسك به ويفكر بمقتضاه هو مذهب الشك ، فالثك يساوره في كل شيء إلى أن يقطعه بيقين ، وفي هذا خبر له مع ابيه مفاده أنه كان معه ذات يوم على طعام ، وشاء أبوه أن يداعبه مستهزئا من ركوبه الشطط في تشككه ، فأشار إلى وعاء نحاسي قائلا إن

صنانا لا بد من شكك في كونه من نحاس ، فما كان من سنان إلا قوله إن الشك في هذا أهون من التصديق ، فامتلاً أبوه غضبا وما تمالك أن ضرب رأسه بالوعاء (١) .

ولما مبلغ مبالغ الرجال عرف فضله وعلت منزلته وانصل بالسلطان محمد الفاتح أنه يملك جماع صفات القاضي الحق الذي يقيم العدل في الناس بحيث لا يظلمون فتبلا فولاة قضاء استانبول ، وقربه إليه فكان صاحب حظوة عنده وانتعذه نديما مؤانسا وصاحب رأى ومشورة ومؤدبا يسمع منه ويتلقى عنه حتى تلقب بخوجه سنان أي سنان المعلم ، ثم أقبلت عليه الدنيا بعد أن أسند منصب الوزارة إليه ، ولما كان حاله عليه الخول حتى غضب عليه السلطان في أمر مسكوت عنه فوجه في غيابة السجين إلى أن شفع فيه بعض العلماء فشفعهم فأطلقه ، إلا أنه أبعد عن استانبول واسقط منزلته باستفاد مناصب إليه دون ما كان يشغل .

والرجل من جلة العلماء ، واقد خاف للعلم تراثا من رسائله في الشريعة والرياضيات وتذكرة للأولياء ونختار مسطورا من تذكرة الأولياء وما ذاك إلا لتعرف منها منوع تفكيره :

« ومن يدري شيئا عن تلك البقية المتبقية لنا من هر ، فإذا كانت بضعة أيام فلتعرض أن اليوم الأول منها هو آخر يوم فيها ، ولما رأيت ذلك من أحوال الدنيا ، عرفت أن انسياقي لها لا يجل ، فاتباع الهوى لا يعقب إلا حسرة وندامة ، وهددت عزمي على ما بيني وبين أهل الدنيا ، والافتقار بالوحدة في ركن بعيد ، بيد أنني رأيت توافر الأسباب وكثير الوشائج

1. Ismail Kikmet Ertaylan : Maarifnane, Mukaddemsi, S. 1. Istanbul 1961.

فذكرت أن تطعمها أمر لا يتيسر ، وأنى يكون لى أن أصرم حبل أهل العلم ،
ذاك العلم الذى ألقاه نفسى أعواماً متطاوله^(١) .

هذا مجمل ما ينبغى لفا علما بسيرة سنان باشا ، سعيًا منها إلى معرفة
السبب وما يستتبعه من أثر فى ملايسات حياته وفيما فاضت به قريحته ، ونحن
نواجه حقيقتين أما الأولى : فهى أن سنان باشا متفكر متدبر له فرط الولع
بالفوص على الحقيقة فى أعماقها كيما يتعرف كنهها فالعقل مسيطر عليه
بحيث لا يدع مجالاً رحباً لحركة من حركات النفس أو نزعة من نزعات
الماطقة .

والحقيقة الثانية أنه هوى هوىاً من قة العز إلى حضيض الذل بعد إذ تنسك
له السلطان محمد الفاتح الذى كان يجلس منه مجلس التلاميذ ويؤثره ولا يؤثر عليه ،
ولقد لج السلطان فى إذلاله بعد أن زجه فى السجن ونفاه فى الأرض وأسعد إليه
من المناصب مالا يتفق مع علو قدره وسعة علمه ، وهو الذى كان فى أمس
بسترعه أمور دولته ولا يبرم أمراً دونه إمعاناً منه فى إيذاء نفسه وتجريح
كرامته .

فترتب على تغير حاله من تقيض إلى تقيض أن انصرف عن دنياه متجهماً
إلى حيث يطلب له مهرباً مما ران على نفسه من هموم وغموم فرق قلبه
للتصوف ، وقصم ما بينه وبين الدنيا من أسباب ، وشأنه فى هذا شأن جل من
يفرون من واقمهم الذى لا يرتضونه إلى حيث تنعم روحهم بالسكينة
ويفرغ الله الصبر على القلوب .

(١) د . حنين مجيب المصرى : تاريخ الادب التركى ، ص ١٢٤ (القاهرة)

ويعتد هذا الحد من علمنا بواقع حاله فنشهد الوجه الأول من وجوه
التخالف بينه وبين الطرفين اللذين تقارن بينهما وبينه .

فليس سنان باشا بما شق إلى ولما كان كراهة التي كان عشي الذات
الإلهية كل دنياها وما ماج به قلبها وتردد على لسانها وما هو كعبد الله
الأنصاري ذلك الشيخ الصوفي المرشد صاحب الدعوة والدعوى ، بل هو
مصرف بكايته إلى الزهادة والعبادة يلوذ بها ملتصقا فيها تنفيسا عن كربته
وكشف لغتمته وأنضى به هذا من شأنه إلى أن يجرى قلمه بتضرعات أو مناجاة
والظن الأرجح أنه شاء أن يتناول فيها تنو عبد الله الأنصاري ، وورد اسمي
هذين البليغين متجاورين ، يورد بالتالي على البال أن كلا منهما أتخف أدب
لغته برائعة من روائع النثر الفني لها في الأدب شهرتها والملاحظ من مكانتها
كانتا متقابلتين في أديبين هما الفارسي والتركي

وهما من الشواهد على عراقة هذين الأديبين في الإسلامية .

وهو يشبه عبد الله الأنصاري في كونه من أصحاب اللسانين ، أي أن
قلمه جرى بلغتين هما التركية والعربية ، ولكن مناهج اهتمامها هو بتضرعاته
والظن الأرجح أنه كتبها معارضا بها مناجاة عبد الله الأنصاري ، وقد سماها
في أول الأمر « ضراعت نامه » أي كتاب الضراعة ، ثم جعل عنوانها
« تضرعنامه » أو تضرعات نامه . وهذه التضرعات هي أول ما أخرج من
كتاب في باب في التركية . ويمكن القول بعامة إن سنان باشا لا يعد من شعراء
الترك المجيدين وإن نظم الشعر ولكن ما لا ريب فيه أنه أول من كتب
النثر الفني في التركية وذلك بهذه التضرعات . وقد كتبها بأسلوب كثير
الهديع يحشد فيه ما استطاع إليه سبيلا من الألفاظ والمعارات الفارسية .

وجدير بالملاحظة أن هذا الإفراط في إيراد الألفاظ الفارسية في النصوص التركية كان أحتما على كل شاعر وكاتب يحاول البلاغة في كلامه . وماذا كان إلا لأن التركية في عصورها المتقدمة خاصة لم تكن تتضمن من الألفاظ والتركيب ما يمكن من يعبر بها من أن يكون في عداد البلغاء ولذلك لم يجد بلغاء الترك لهم ممدوحة عن الاستعارة من الفارسية وما امتزج بها من العربية لا كمال هذا النقص وسد هذا الفراغ الشاعر . وترتب على ذلك ضرورة أن تتوافر الفارسية في كل نص تركي قديم ، إلا أن صفان باشا يحسن أيما إحسان في إيراد الفارسية لأنه ظاهر الحرص على أداء المعنى السكثير في اللفظ القليل فجعله قصار قياسا بمن نعلم من كتاب الفارسية الذين ازدحمت كتاباتهم بها فطالت جملهم طولا مملا ملبسا حتى فصل بين المبتدأ والخبر والفعل والفاعل في كثير من الأحيان سطور تباع العشرة أو يزيد مما جعل فهم النص أمرا يشق على القارىء ويشقت المعاني على نحو يجعل الكلام في ظلمة من الغموض والإبهام .

فأول فضل لصفان باشا ككاتب من كتاب الدر الثقي أنه قصير الجمل آخذ كلامه بمضه بوقاب بعض تفحدر عباراته من ماء واحد لا أثر فيها لتكلف ولا لتعسف وهو في هذا شبيه شديد الشبه بعبد الله الأنصاري

وذكر في مقدمة تضرعاته قوله « إنه بفضل الله تعالى وكال توفيقه وببركة الأرواح المطهرة كتبت هذه (التضرعات) واستغرقت كتابتها عدة شهور »

واقوله هذا هام من مدلول ، صفان باشا يجري على مألوف عادة كثير من بلغاء الفرس والترك القدامى في مقدمات تأليفهم ، فهم يذكرون المدة التي تم فيها الخراج مؤلفهم هل التمهيد إذا كانت غير مديدة ، وغايتهم

المياهاة بالمعيتهم وعبريتهم وقدوتهم على انجاز عظيم من مهام في قليل من أيام . بيد أن فراغ سنان باشا من تضرعائه في بضعة أشهر كما قال زمن ليس بقصير إذا عرفنا أنها رسالة غير طويلة كما أنها لا تتضمن مسائل تكلف لاستخراجها صبرا وأناة وترديد نظر وكد فكر ، فلم يبق إلا أن تكون صياغتها واختيار ألفاظها وتفضيد عباراتها وتنسيق جملها المسجوعة هذه السبب في طول تلك الشهور التي قضاها في تدبيجها وتحجيرها حتى أخرجت على نحو عجب ، وليس بد أن يكون كاتبها قد زاول من كتابتها أمرا صعبا شق عليه حتى بلغ منه الجهد ، وإن تجلت في ثمر من السهل الممتنع ، وقد تكشف مثل تلك السهولة التي أوفت على الغاية من المشقة مالا يكشف التكلف والتعسف ، وما ذاك إلا لما في تلك السهولة من تقييد وتحديد ، إضافة إلى ما يستلزمه السجع والازدواج من معاناة قد تشبه معاناة الشاعر لإحكام قوافيه وسبكها سبكاً مطابقاً موافقاً لشق معانيه .

وقرر في مقدمة تضرعائه أنه ذكر فيها كل ماورد على خاطره من نعمت الله السكرية ، وكان يكتب في المرة الواحدة ثلاث أو أربع ورقات منها نارة دون أن يتعبه إلى ما ذكر وماضع . و للمعاني تنثال عليه انشبالاً ، ولو أن ما كتبه في صورة كتاب تركي إلا أنه جامع لأشعات العلوم ، وفيه أساس أصول المشايخ .

وعلى هذا الأساس يقوم بقاء وهو قواعد أهل الطريقة . « ولما يسر الله تعالى بعمونه وتوفيقه أن أتم هذا الكتاب رأيت أني أنحف الدنيا بروضة ناضرة . وعلمت أهل العشق جديداً لم يكن لهم به علم : وعرفت أهل الألم من النواح والأنين كثيراً لا يحصره ولا حد . وجعلت أهل الشوق ينوحون ويولولون . كما علفت در كلامي قرطاً في الأذان . ونملت في طاق الفلك

قنديلا من ذهب وانرت قلوب أهل القاب بشمس الشوق ، أوقدت الشموع
في مجلس الملائكة ، وقدمت لي ببقاء الروح من مصر القاب سكرًا ، وما كان
ذلك مرة بل مرارًا وملاّت ذيل آخر الزمان بجواهر كلامي^(١) .

ونظرة المتدبر في هذا من تعريف سنان بأشياء تضرعاته ترشد في أتم
وضوح إلى أنه معتن بما كتب ، وقد امتلأ زهوًا لأنه عرف في جزم وحسم
أنه أتى بعالم يستطعمه السالف وله فضل الريادة فيما كتب . وإذا ما نحينا جانبا
اغراقه في الذهاب بنفسه ، ألفيناه يشبه كثيرًا من بقاء القيس والترك فيما
يذكرون في مقدمات كتبهم ، فهو في هذا متبع غير مبتدع .

غير أننا سوف نكون على ذكر من قو إن تضرعاته كتاب يجمع
بين دفتية أفانين العلوم وما عند مشايخ الصوفية من أصول وفصول
للتصوف

وكلامه تغلب عليه الصنعة ولا ريب ، وهو موفق في استعاراته
وكلماته ، غير أننا سوف نجد من بعد أنه في تلك المقدمة معكف قياسا
بما سوف نجده في متن تضرعاته كما أنه وصف كتابه بكل جميل ولسكننا
سوف نتبين أنه دون تلك الصفة خاصة إذا حاسبناه على كل ما ذكر من
كلم .

انه يبين أن تضرعاته في العشق الإلهي وهذا يفسر لنا ما قاله في وصف
هذا العشق وأهله . وقد يقع موقع القرابة عند من لم يسكن له إلف بكلام
التصوفة وهم اللبالبون في وصف هذا العشق الإلهي مبالغة تتجاوز كل غاية .

1. Ismail Hikmet Ertaylan : Maarifname Mukaddemesi, S. 17.
(Istanbul 1961).

ولاسكنه في نظرننا أحسن صقما بقوله في صدر كلامه إنه أورد نعوت الباري جل وعلا لأنه يكاد يكون متحفظا بمثل ما قال من أن يحمل كلامه على غير محله ، فمعن لا نعرف عنه أنه كان مقصودا أو شيئا للتصوف بمدرك الكلمة بل تصوف في آخر أيامه لأسباب سهقت الإشارة إليها ؛ فهو مرید جديد يقبل على مرحلة تالية من حياته الروحية فيعدل لها العدة ويهيئ نفسه لأن يدخل في زمرة عشاق الذات الإلهية . ويخيل إليه أنه قد استكمل عدته لما يقبل عليه . فغمرت نفسه النشوة وغلبها عتزازها بنفسه شأن كل من تعلق بأمل كان في حساباته أنه أمل بعيد ثم وجد أنه بلغه وحققه مستقبلة نفسه .

وهذه التضرعات أو عشق نامه بمعنى كتاب العشق ليست كتاب نصيح ولا وعظ وإرشاد ، وإنما هي فيض خاطر من جاشت نفسه بالعشق الإلهي فجعل يعبر عما توج به جوانحه شأن كل عاشق إلهي يعبر عن هذا العشق الإلهي كما يعبر غيره عن العشق الإنساني ، ولكن الظن الأرجح أن سنان باشا كان معقود الذية على إخراج اثر من اثر الفنى فيه الحرص كل الحرص على التزام أصول الفنية قبل أن يقوم في نفسه أن يعبر عن ذاتها ويصدقنا التعبير عن نوازعها وخوالجها .

وأضحى أسلوب سنان باشا مثالا يحتذيه من بعده من كتاب اثر الفنى من الترك وإن لم يبالغوا مبلغه في قدرته على إيراد قصار الجمل في معنى رائق . ولفظ شائق وهذا يلتقى عبد الله الأنصارى بسنان باشا الآن كلا منهما كان رائد فن من فنون اثر الفنى . وليس كذلك شأن رابعة العدوية القى لا نعرفها كاتبة ولا رائدة في اثر الفنى .

وتضرعات سنان باشا مما يجلى براعته الأدبية ويبين حكمته الإلهية وكان

كريم النفس جوادا ، شديد الميل إلى أن يسكون في عون أخيه الإنسان
منصرفا عن دنياه زاهدا في حطامها حتى إنه عندما عاجله محتوم الأجل لم
يوجد في داره من الحطب وقود للدار التي يستغن بها ماء غسله ، وقد انعقدت
آصرة المودة بينه وبين أصحاب الطرق الصوفية ، لا يفارق مجالسهم في نهار
ولا ليل وقد تحصل له عظيم النفع من صحبتهم^(١) .

وهذا رأى في سنان باشا إن تدبرناه بعض تدبر بلغنا أكثر من حقيقة
تعلق به . فقول القائل إنه كان ينفى الحكمة الإلهية قول يعوزه فضل
إيضاح ، لأنه من قبيل دعوى لم ندعم بدليل ، لأن مفهوم الحكمة الإلهية
في هذا الصدد مخوف باللبس ، فقد قررنا من قبل أن سنان باشا ليس في
عداد المتصوفة ، ولا يقف عنه هذا أن يحمل بين جنبه قلب صوفي في صفاته
ورقته ، وأن يكون سمعا كريما لا أرب له في مال يجمعه ولا دنيا يصيها
وهو الذي تبوأ أرفع المناصب وحظى عند السلطان كما لم يحظ غيره وأقبلت
عليه دنياه حتى سئم النعماء بعد طول تقلب فيها وعمرس بها ، ولعل ذلك كله
يقطع النظر عن أسباب أخرى لهذا الزهد وتلك اللالة ، وهذا كله يدفع الرأى
القائل بأنه صوفي على مذهب خاص يستمسك به فتلك الحكمة الإلهية
حينئذ لا يستدل منها إلى شيء كان ميالا إليها مشغوقا بها وقد تلقنها عن
شيوخها فاستقامت في عقله وحسن وقعها في نفسه إنه فيها متبع غير مبدع
متعلم لا معلم وإذا استحب التروى والتحفظ في إدراك معنى الحكمة الإلهية
التي برع في التعبير عن أصولها .

إن من شعراء وكتاب الفرس والترك من زحوا كلامهم بمصطلحات

1. Faik Resat : Eslaf, S. 55-56. Ankara.

التصوف وشئى لعلوم التى أفنوا العمر فى معرفهم على شئى أصولها وفروعها ،
غير أنفلا لا تعرف من سيرتهم ولا حق شهرتهم أنهم كانوا من التصوف
مثلا فى كثير ولا قليل ، بل كان قصاراهم أن يحسنوا التعبير ، وبأكثر ممن
برزوا عليهم من أصلاء الصوفية فى روعة بيانهم . وبفضل منهم قام الأدب
الصوفى صرح يضرب فى السماء شموخا .

فسفان باشا وهو البليغ الحكيم من أولئك الذين اختاروا لأنفسهم
أن يكونوا معبرين دون أن تكون لهم رغبة فى أن يكونوا أصحاب
طريقة يطلبون لها المريدين ، فانطلق من قيود المعلم المفسر الذى يقصد إلى تبين
المعنى ولا عفا به له بمحاولة البلاغة إلا عرضا وعفوا ، وكأننا به لم يجد
غرضا يجرى فيه براعته إلا ما اختار من غرض ؛ وما كان له من خيار ولا
لموضوع رسالة من بديل . والرأى ما قد صفع ، لأن ما كتب فيه من فن
يقض من كل فن لمن يريد أن يفن .

وسفان باشا أكبر وأشهر من كتب النثر فى اللغة التركية العثمانية ،
ويتشكل ما كتب من منشور فى ترجمة لكتاب بعنوان تذكرة الأولياء
ألفه بالفارسية فريد الدين العطار ، وله كتاب فى الاخلاق وسياسة الملك
يسمى معارف فامه ، أما أوسط ما كتب فقيصر نامه : ومن هذه الرسالة
مخطوطات كثيرة ، منها مخطوطة فى مكتبة جامعة استانبول رقم ١٨١٨ .
أما المخطوطات الأخرى فقد راجعها للأفادة منها فى اختيار مقتطفات من
هذه الرسالة^(١) .

ونحن نعتمد على النص الذى نشر أخذا من تلك المخطوطة ، فى إيرادنا

لأمثلة منها فترجمها وقلدها وقد يسر لنا هذا ادراج محتوى الرسالة تحت
عناوين بها تميز الأغراض التي تقلبت فيها الرسالة على نحو مرتب يسهل
به استجماع ما فيها .

فتعنت (خطاب إلى الله) جاء : أنت إذا ما عصى العالم بكل مخلوقاته
وطفت كل ذراته ، وبغت كل موجوداته ، وسعت رحمتك بالعفو جميعهم ،
وما نقصت قطرة واحدة في بحر كرمك . يا إلهي ، أولئك الذين في شوق إلى
جمالك ، أهدم عن دار الفرور إلى ساحة السرور . وأصحاب تلك الأئسدة
التي ظمئت إلى وصالك ، دلهم من هواجر بوادي الضلالة إلى زلال مروج
رحمتك مهبط طريق الشرع لأولئك الراغبين في مسار الروح ، واجعل من توفيقك
للماضين إلى الفناء رفيق طريق ، وأركب السالكين إليك فرسا من عنايتك
وهب الحياة معك لمن وجد الفناء في سبيلك ، أرشد أرباب القلوب أولئك
الشاردين في حيرتهم الذين عزلهم الدواء وهم السالكين ، تدارك أمرهم
بمن إصطفيت من عنادك ، وتلك القلوب التي لغبت في الظلمات ، أنزهاها لها
من أشواق ، والقلوب التي ماتت أحياها أنفاسها) .

فسان باشا يبدو بمثل هذا من قوله أشبه ما يكون عن يقفون ويدعون
ربهم بكف ضارعة وقلوب خاشعة ، غير أنه وهو يدعو ربه لا يتحدث عن
نفسه بشيء ولو أجرى كلامه على لسانه كان قوله أدل على ذاتيته ، لأنه
بذلك نس نفسه أو تفاساها ، فمطل دعاء مما يزيقه ، فتعنت فيه جذوة
عاطفته .

أما كل ماورد في قوله ليس فيه جديد على من نظر في كلام المتصوفة
فما نعلم منه ما لم نكن بل إن الألفاظ التي أوردتها كالشوق والحيرة

والجمال وما يجري مجراها فمن المتعارف الذى نصادفه ونعرفه فى كلام المتصوفة .
وتحت عنوان (فى العشق) يقول فيه :

(العشق جوهر ليس كغله شئ ، وليس له مثال . العشق سر خفى لا
يتوصل إلى تصويره بضرب الأمثال . وتحت ألسن العشاق كلام على شفاههم
محرم حرام . وبين جوانحهم أنفاس لا يأنس بها ما لهم من أنفاس . وبين
العاشق والمعشوق حوار لا يترجمه إلا لسان الحاجب . وبين الروح
والحبيب أمر طرف العين عليه وحده هو الرقيب . وللعشق رآة لا يغير
الصدأ من ومضتها . وهو الذى يضع أعناق الرجال فى ربتقها . ليس العشق
سراً ولا حديث خرافة ؛ وما كل مدح من العاشقين وما أقل من تحدث عن
الحبة وكان من الصادقين .

فهذا الكاتب يدفعنا دفعا إلى إعادة ماسبق أن ذكرناه ، ألا وهو أن
كلامه هذا مع بلاغته التى لا ريب فيها لا يتحصل منه معنى جديد فى تعريف
العشق الإلهى بل ونجتريء على قولنا إنه يطرق به بابيه دون أن يلج فيه ،
فكلامه عن العشق الإلهى أصح ما يطبق بحذافيره على العشق الإنسانى
بل إن من كتبوا فى العشق الإنسانى قرأ وشعرا ربما كان كلامهم أبعد
غورا من كلام سلمان باشا ، وكان المتوقع منه أن يطلعنا من روحانيته
وشاعريته وبلاغته على ما هو أوسع رحابا وأبعد أغوارا مما قاله ، وإن كان
صنيعه هذا لا يعنى أنه لم يكن من المجيدين ، ولسكن كثرة ما قيل عن روعة
بيانه فى رسالته تلك والإشارة فى أكثر من موضع إلى أنه أتى فيها بما لم
يستطعه الأوائل كان حقيقا أن يجعلنا نتوقع منه أن يكون أبعد غوصا على
دقائق المعانى بقدر حرصه على إيراد رقائق الألفاظ وحسان العبارات . إن

هذا لا ينفى عنه أن يكون مبدعاً حقاً ولما لا يسعنا إلا أن نعبّر عما
يحركه كلامه فيها من أفكار وبشيرة عندنا من شعور .

ويقول تحت عنوان « دعاء » :

« إسق من خمرة للسلسبيل منها حسرة . وقدم وناول كأساً من عمار
مفها السلسبيل يفار . وأسق من صهباء يشرق مفها جبين الساقى بالضياء ،
وقدم قدحاً حتى يبدو في شفقيه الصفاء . »

ويلاحظ على السكاتب أنه جعل يردد ذكر هذه الخمر التي يشرق بها
وجه الحبيب في سطور متتالية ولم يكد يفترق معنى في جملة عنه في أخرى ،
بل كادت الألفاظ تتشابه . وهنا يبدو صوفياً بالمعنى وكلامه في العشق
الإلهي ، لأن الخمر عند الصوفية بمعنى العشق الإلهي الذي تفيض منه المعرفة
الصوفية انبثاق النور من الشمس وفي هذا المعنى نظم عمر بن الفارض
خمرته الرائية التي يقول في مطلعها :

شربها على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق السكرم

والمراد من قوله هذا هو العشق الإلهي أي المعرفة الصوفية ، لأن الله
حين سأل الخلق أول ما سأل قائلاً أأست بربكم قالوا بلى ، فعرفتهم بالله إنما
كانت بالعشق والشمع عند الصوفية هو العارف الكامل الذي استولى العشق
الإلهي على كل صفاته الباطنة فغاب عن ذاته في نشوة العشق الإلهي ،
والشاعر الفارسي حافظ الشيرازي يبين عن ذلك المفهوم بيت يؤخذ منه
أن مراد الصوفي من القدح هو الخمر السرمدية وهي رمز العشق الذي تفيض

معه المعرفة ، ومن يرتشف ذلك القدح إنما يقصد أن يخرج عن ذاته ^(١) .
أما ذلك الساق هذا فهو الذات الإلهية التي يرمز لها بالحبيب

ومما يلاحظ أن عبد الله الأنصاري لم يركن إلى ذكر هذا في مخاطباته
فيلوح أن سنان باشا وهو متأخر عنه أخذ عن التراث الصوفي ما لم يحصل
لعبد الله الأنصاري لأن ذكر الخمر في اتصال ودوام على هذا المعنى لم يظهر في
شعر المصوفة إلا في عصور متأخرة نسبيا

كما أن سنان باشا لا يقف في تضرعاته موقف الواعظ والشيخ الذي يرشد
مريده مذهباً معلماً على تقييد الشأن عند عبد الله الأنصاري .

ولقد صدرت التضرعات في طبعة جمعيتها بتمامها وهي تتضمن ما يغفل
عنصراً المذثور من أشعار ولعل امتزاج الشعر بالغبر فيها كان باعثاً لها
على النظر إلى سنان باشا في جانيه المتقابلين ، ونعني بهما نثره وشعره
وما يتعلق بهما من اتجاهه الفكري وفنه الشعري فقال إن مستفيض الشهرة
كان له بفضل من سعة علمه وعمق فكره ، إلا أنه في عين الحال فدان عظيم
بأصابعه حتى نأسى به من البلاء من جاء بعده ، بيد أنهم لم يشقوا له غباراً
وهو في تضرعاته يورد العبارة سلسلة عفو الخاطر تارة ، ويعرضها في تسكف
وتعسف تارة أخرى ، وبذلك يجمع بين الفقيضين ونثره القرصي البديع
منقل بالصفاة من ألقه إلى يائه . ثم يوازن الكاتب بين نثر سنان وشعره
فيقول بقشابهما بحيث لا يبدو فرق بينهما فشعره ، مذكور ونظمه مذكور .
ويعرج على ما تضمنته تضرعاته من أشعار فيذكر أنها تدور في نطاق من
الحكم والنصائح والأخلاق . وأدق من قضايا الفكر ^(٢) .

(١) مراد از قدح باده سرمدسیت واز باده مقصور ما بيخودسیت
2. Mortori Tulum, Tazarru'at. SS. 11, 12, Istanbul 1973.

والتفت إلى ما قال الدارس في مساواته بين شعره ونثره لفيوض إلى أنه في هذه الورقة بطرق مشكلات ومعضلات يغفل فيها الفكر في مقاهات ، ويلزم من ذلك أن يفرق بين مضمون كلامه في الشعر والنثر وكان في نثره أشبه ما يكون شاعر في فن قوله ورقة شعوره وتخليق خياله وهذا ما طبع نثره بخاص من طابعه وجعل شهرته الأدبية بتضرعاته على الأخص .

ونحن في دراستنا للمناجاة في النثر لا في الشعر ، لا نورد المثال من شعره فيها ، وحسبنا الإشارة إلى أنه لم يأت فيها بجديد حين طرق ما طرق من معان أدنى مثلها في نثره . ولنا أن نقول في شمول أن تضرعاته أو مناجاته في نصها المفتور رائعة أدبية ولا ريب ، لخصائص أسلوبها لدقائق معانيها . أما إذ لا بد من عقد موازنة بينهما وبين مناجاة عبد الله الأنصاري ورابعة : فعندنا أن مناجاة عبد الله الأنصاري قد تفضلها معنى ومبغى وأعلمها كانت له مثالا أحسن . أما رابعة العدوية فمناجاتها همسات وزفرات صعدا عشق إلهي دون أن تعمل فيها روية ولا ملك لها عن القلوب من كتمان وما كان همه أن يشغف بها الآذان ولا توقع أن يضمها عند أهل العلم وأهل الذوق في ميزان

القصيدة الخامسة

المدن

في الشعر العربي والفارسي والتركي

الفصل الخامس

المدن

في الشعر العربي والفارسي والتركي

للشعر العربي معلوم من فنون ومطروق من أغراض ما فوسه عدد القائلين والمتلقين على سواء في الماضي الغابر واليوم الحاضر، إلا أن القصدي للمدن ما قيل في المدن على أي نحو كان، ليس بعد فها شعرياً له قائم من كيان، وهو في الأعم يرد عرضاً وفي نادر من أحيان والشأن غير ذلك في الشعر الفارسي والتركي. فإن القول في المدن بشكل فنا خصيصاً به له في الأدب مرموق من منزلة. ومن تعمة القول في هذا الصدد قولنا إن نظرة تدبر في ذباك الشعر المنسي المسكوت عنه عند العرب، قد تتكشف عن حقائق وتلفت إلى ما كان من حقه الالتفات إليه. أما عند الفرس والتركي فهو للدارس مادة لا يفضب لها معين، بها يستعين على أن يخاف جديداً من علم ينتفع به، وبالموازنة بين الشعر في اللغات الثلاث، يتسع الفطاق لفتح بعيد من آفاق تشرق بعضها ببدد الظلماء عن كثير من فوارق لم يكن لعملياتها وجه ظاهر.

فلتكن فاتحة الكلام في هذا الباب من شعر عربي قيل في مدينة همدان وقائلها أحمد بن فارس ذلك اللغوي الإمام المتوفى سنة تسع وستين وثلاثمائة وهو من أعيان أهل العلم وأفراد الدهر، وله كتب بديعة ورسائل مفيدة وأشعار جيدة وتلاميذه كثير وقيل عنه إذا ذكرت اللغة فإنه صاحب

مجموعها ، وتصنيفه من أحسن ما صنف في معناها ومن تصانيفه كتاب الجمل
وكتاب متخير الألفاظ ، وكتاب مقاييس اللغة وهو كتاب جليل لم يصنف
مثله (١) .

وكان ابن فارس جواب آفاق كثير الترحال ، وقد أكثر الذين
ترجموا له من ذكر ثقله بين البلدان على الدوام فقليل إنه ولد بقروين ونشأ
بهمدان ، وكان أكثر مقامه بالرى كما تكفى بعض المصادر بذكر أنه كان
مقيماً بهمذان أو فزيل همذان (٢) .

ولابن فارس شعر صريح الدلالة على أنه كان معسراً ضيق ذات اليد
فهو القائل : —

يأليت لى ألف دينار موجهة

وأن حظى متها فاس إفلاس

قالوا : فالك منها قلت يخدمنى

لها ومن أجلمها الحق من الفاس

ومما يرشد فى جزم ووضوح إلى أنه طلب المال وشدة حاجته إليه مما

يشغل فكره قوله :

إذا كنت فى حاجة مرسلًا

وأنت بها كلف مفروم

(١) ياقوت حجوم الأدباء ص ٨٠ - ٨٦ ج ٤ للقاهرة .

(٢) د . رمضان عبد التواب : مقدمة كتاب « المذكر والمؤنث »

لابن فارس ص ٤ ، ٥ . القاهرة ١٩٦٩ .

فأرسل حكيمًا ولا توصه

وذاك الحكيم هو الدرهم

وحسبنا هذا دليلا على رغبته في المال وذلك إما أن يكون بسبب من
طمع فيه واستزادة منه أو نخلو وفاضه وشدة فاقته .

وأيا ما كان فنحن إنما نلقى بالا إلى هذا من شأنه لارتباطه بأبيات
قالها في مدينة همدان وذلك ما يضمنى على كلامه طابعا خاصا فيه خروج على
المألوف يستحق النظر فيه والالتفات إليه ، فقد ذكر همدان في شعره وعن
ترجموا له من قال إنه قزويني الدار همداني الفجار فها هو ذا يقول في همدان :

سقى همدان الغيث لست بقائل

سوى ذا وفي الأحشاء فار تفرم

ومالي لا أصفى الدعاء لبلدة

أفدت بها نسيان ما كبت أعلم

نسيت الذي أحسنته غير أفنى

مدين وماني جوف بيق درهم

فهذه الأبيات الثلاثة التي قالها في مدينة همدان حرية أن تبعث على تقليب
النظر فيها وتدبر ما تورد على الخاطر متعلقا بها ، فلو ترجع أن هذه المدينة
مسقط رأس ابن فارس ، كان المتوقع منه أن يحن حنيئته إليها على أنها
أول أرض مس جلده ترابها ، لا سيما بعد أن شطت به الدار عنها وكان له
في الأرض مضطرب واسع ، ولما كان شاعريته لم تستجب لمثل هذا . بل
جعل يشير في تلميح لا تصريح إلى واقع من حاله هو خاص بشأنه . لقد دعا

لدار بالسقيا وفي قلبه من الوجد جمر ، ولسكنه لم يفصح وعلى كلامه حجاب
من ضباب .

وللكلام في هذا وجه آخر .

فله أن يفصح أو يلفز ، ولكن يتوضح من قياس ما قال في بداية
كلامه بما قال في نهايته ، أنه في دعائه بالسقيا لمذان كان ساخرا متهمكا
ذا ما متشبهها بمادح ، وقد يكون الذام وهو يلح أقوى في الإبانة منه من سقطه
وهو يصرح .

وبعد هذان حق علينا أن نوصي إلى مدينة أصفهان - وهي عند الفرس
بأعظم منزلة حتى سموها متبسطين في المبالغة (نصف جهان) بمعنى
نصف الدنيا ، وكانت عاصمة البلاد في القرن العاشر الهجري على عهد
دولة من أعظم الدول الحاكمة في إيران هي الدولة الصفوية وما يؤكد هذا
كله من صفاتها وانها مدينة كثيرة الحسن أن اختصها بعض المؤلفين بكتاب
موسوم بحسن أصفهان . وهو من علماء القرن الخامس أي قبل أن تتوافر
لها عوامل ازدهارها وتبلغ الأوج في القرن العاشر .

وهذا المؤلف الذي يقصر مؤلفه على مدينة أصفهان مصروف العناية بأن
يجمع عنها كل شاردة وواردة . وموضع اهتمامنا بما أورده عنها تلك الأشعار
التي تضمنت ذكرا لها

وله أبيات فيها ، نورد منها قوله :

لأصفهان فعال لم يخص بها

ما بين شرق وغرب في الدنيا بلد

عذوبة الماء مع طيب الهواء إلى
 زكاء أرض لها إن فاخرت عدد
 فواكه ورياحين واثربه
 ونعمة حيث ما قاموا وما قدموا
 اضحكت لجة عدن ضرة فجرت
 لسا كفيها المنى لو أنهم خلدوا
 بكل روض وشيع النجم منبسط
 بكل غصن رصيع الدور منعقد^(١)

فهذا من شعر مؤلف السكتاب والظن الأغلب أنه من أصحاب اللسانين
 لأن شعره نموزه متانة السبك في مواضع ، إنما يمدح هذه المدينة بما تمدح
 بها كل أرض طابت ماء وهواء وهو يشبهها بحجة الخلد ، كما أنه في أبيات
 أخرى من هذه القصيدة وصف اشقيتها وصيروفها وقال إن الجمر والجمد طابا
 فيها . هذا مجمل ما ذكره عنها إلا أنه ألمح إلى أهلها ووصفهم بكل جميل .
 وهذا من ذكره لأهلها بقودنا إلى شعر أورده في الصفحة السادسة والثلاثين ،
 لم ينسبه إلى قائل وقد مهد له طويلا بذكر من قدم تلك المدينة من العظماء
 والفضلاء والشعراء وأهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم أنضى به القول
 إلى الخوض في ذكر بعض حقائق التاريخ ، ومنها هذه الحسكاية :

خرج قوم من أصفهان إلى ذي الرياستين في حوائج لهم فقال لهم من
 أين أنتم قالوا من أصفهان قال انتم من الذين لا يزال فيهم ثلاثون رجلا

(١) المافروخي : كتاب محاسن اصفهان ، ص ٢١ (طهران) .

استجابي الدعوة قالوا وكيف ذلك قال إن نمرود بن كنعان لما أراد الصعود
إلى السماء كعب في البلدان يدعوهم إلى محاربة رب العالمين فأجابوه كلهم إلا
أهل اصفهان فحمل منهم ثلاثين رجلا مقيدون فلما نظروا إلى وجه إبراهيم
عليه السلام أمدوا به فقال إبراهيم عليه السلام اللهم اجعل أبدا باصفهان
ثلاثين رجلا يستجاب دعاؤهم . ثم ذكر قتل مرداويج الذي عذب بأهل
أصفهان في جبنية الخراج حتى اشرفت دورها على الخراب واهلها على الاقتلاع
والاغتراب ، إلا أنه نقل على يد غلمانه في الحمام وقد أشار الشاعر إلى هذا
مؤرخا في أبيات يقول فيها :

هات اصفهان الأرض فضلا مبينا .

على كل صقع والطوائف تشهد

ومن فضلها أن الخليل دعا لها

عليه سلام ما دعا متمجدا

فصرنا به في ظل عز ومقل

حصين أمين الركن ليس يهدد

فمن يبعثها غيا غوائل يفتكس

وأورطه الأمر الذي كان يقصد

ولما يئسنا من تسولي أمورنا

ولا يأس من روح الذي نحن نعبد

تجرد في الحمام يطلب راحة

وغلمته في قتله قد تجردوا

فما جله التركي لله دره

بمشقصة والغرب منها محدد

والمؤلف يدعو هذا المعنى في الاستشهاد بشعر يتضمن حقائق التاريخ ،
مثال ذلك خبر الاشكري الذي كان رئيس الديانة وقصدها سنة تسع عشرة
وثلاثمائة في طائفة منهم واعداء لهم أن يقسم عليهم دورها وصناعتها وان
يستبيح نساؤها ، فدعا أهلها الله عليه .. فلما دخلها لاقاه من عاجله بطمعة
صرعته ، واحتز رأسه وأرسله إلى البلدة التي قدم منها ثم أورد ما قال
الشعراء في هذا (١) .

وبالنظر في هذا التدرج من الأمثلة للشعر الذي ورد فيه ذكر لمدينة
أصفهان ، يتبين لنا أن وصف اعتدال جوها وعذوبة مائها وجمال طبيعتها
ليس أول ولا أهم ما يتجه باهتمامنا إلى ما قيل فيها ، وكذا ارتبط بها من
أحداث التاريخ ، لأن ذلك كله أو بعضه قد يكون مشاعا بينها وبين غيرها ،
أما الأهم فما نسب إلى أهلها من صفات لا عهد لنا بمثلها عند سواهم ، فمن
الشعراء من يحملونهم أشبه ما يكونون بالأولياء الذين تستجاب عنهم
الدعوات وتروى عنهم الكرامات . وقد رأينا المؤلف عمدا لتلك الحقيقة
مؤيدا لها بإيراد ما قيل من شعر فيها ، وبذلك جعل من هذا الشعر تاريخا
على نحو يجمع الحقائق في نطاق لا تخرج عنه جاعلا منها قولا يثبت حفظه
وتسهل روايته .

وبعد اصفهان تذكر دمشق التي جاء ذكرها فيما روى عن الساف من
أخبار فقيل إن أول حائط أقيم على وجه الأرض بعد الطوفان هو حائط
دمشق ، كما ذكر أنها إرم ذات العماد واتصل القول عنها بأنبياء وأجيال
من خلفهم ، مما يضفي عليها عواقب في القدم ومنزلة عالية بين المدن . وأعظم

(١) المافروخي . . محاسن اصفهان . ص ٣٩ « طهران » .

وأما ما أقيم في دمشق بعد الإسلام جامعها الذي أقامه الخليفة الوليد بن عبد الملك . وقد ورد ذكره في شعر نسب إلى بعض أهل الأدب^(١) :

دمشق قد شاع حسن جامعها
وما حوله ربي ربائمها
جديعة المدن في السكوال لما
يدركه الطرف من بدائنها
طيبة أرضها مباركة
بالمن والسعد أخذ طالعها
جامعها جامع الحامس قد
فاقت به المدن في حجوامها
وبذيه بالاتفاق قد وضعت
لا ضيع الله سعي واضعها
قد كان قبل الحريق مدهشة
قصوره فار بلا قعها
أشجارها لا تزال مفعرة
لا تذهب الريح في مدافعها
كثبانها بمن زمود غرست
في أرض تير نفشي وبنافعها

(١) ابن عساكر : التاريخ الكبير ١٤ ، ٧٠ . ج ١ مطبعة روضة الشام
عام ١٣٢١ .

ففيها ثمار تخالها أئنت
وليس يخشى فساد بائعها
تقطف بالاحظ لا بمجارحة الـ
أبدى ولا تحتق لبائعها
وأرضه بالرخام قد فرشت
بفسيح الطرف في مواضعها

والقصيدة طويلة تبعث في النفس الملل بطولها وإفئارها من روفق الفن،
وصاحبها غير المذكور لا يبدو بها شاعرا من المجيدين |، ولكن ممكن
الاعتبار للاهتمام بقصيدته في أنه بعد أن عرض لوصف دمشق بما توصف به في قول
كل قائل، قيد كلامه بوصف الجامع الأموي مؤكداً بذلك أعظم معالمها
وبذلك حبسها في إطار يحسبها في خاطر من يذكرها.

ويجري هذا الجرى في ذكر جامع دمشق الذي أمر الوايد ببنائه في ذي
القعدة من عام ست وثمانين قول من قال :

نقول دمشق إذ تفاخر غيرها
بمعبدها الزاهي البديع المشيد
جری لبياهي حسنه كل معبد
وما قصبات السبق إلا لمعبد

فكان هذين البيتين الرائعين معنى ومعنى تامة لما أخذنا من أبيات
القصيدة وهما يتغلبان في نفس الغرض ويسمى بهما قائلهما إلى الغاية .

ومن علماء بغداد وفضلائها في القرن الخامس الهجري أبو محمد عبد الوهاب
الوفدادي وكان فقيها مالسكيا له المنزلة بسعة باعه في الفقه ، ولي القضاء في
أكثر من مدينة من مدن العراق واشتهر بقوله الفصل وحكمه العدل ، وهو
إلى هذا صاحب كتاب التلحين في المذهب المالكي وهو مع صغر حجمه من
خيار الكتب وله وغير ذلك من القصائيف ، ونظم شعرا معانيه أجلى من
الصبح وألفاظه أحلى من الظفر بالنخج . ولكن نبت به بغداد كمادة البلاد
يندوى فضلها ، فخلع أهلها ، وشيعه يوم رحيله عنها جملة موفورة من
أكبرها وقال لشييعه ومودعيه لو وجدت بين ظهرائكم رغيقين كل غداة
وعشية ، ما عدلت عن بلدكم لبابوغ أمه (١) .

وهذا الفقيه العالم شاعر بطبعه أخذ ما جاء في سيرته ، فما كان أجدر
أن يقول في هذا من حاله شعرا ينطق عما دهمه من خطب وما حز به من أمر
سجد أن احتوى بغداد ورأى نفسه مبخوس الحق فيها ضيق ذات اليد شديد
العسرة وهو من هو في فضله وعلمه . فقال : يشكو سوء حاله فيها مصرحاً بما
دفعه دفعا إلى مفارقتها هو آسف شديد الأسف عليها :

سلام على بغداد في كل موطن
وحق لها مني سلام مضاعف

ولسكنها ضاقت على بأسرها

ولم تسكن الأرزاق فيها ساعف

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ص ٣٨٧ ج ٢ (القاهرة) .

وكانت لكل كنت أهوى دونه

وأخلاقه تنأى به وتغالف

فهذا القاضي الفقيه يتحدث عما كربه من بغداد ، ويتبين من قوله أن
أهلها لم ينزلوه منزلته ولا عرفوا له فضلا ولا جازوه الجزاء الذي هو أهل له ،
مما أوقفه في الفاقة التي أوصدت في وجهه باب رزقه إلى أنه وجد نفسه في
ضرورة أن يطرق باب الرزق في بلاد غير بغداد ، وإن أسف بعض أهلها على
مفارقتهم لهم لما فاتهم من خيره الذي عهدهم به ، إلا أن السعي في طلب المعاش
أضحي حتما عليه فما وسفه إلا أن يضرب في الأرض .

وهذه الأبيات التي قالها عن سبب رحيله عن بغداد تشير إلى حقيقة
الأمر في هذا البلد ، وإن كانت الإشارة إلى ذلك مجملة تلمس الحاجة فيه إلى
تفصيل وإيضاح .

وله بيتان من المأثورات في هذا الصدد :

بغداد دار لأهل المال طيبة

وللغا ليس دار الفلك والفنيق

ظلات حيران أمشي في أزقتها

كأنني مصحف في بيت زنديق

لحديث صريح عن واقع حاله ، إلا أن تلك الصراحة لا تصيف جديدا
إلى معرفتنا بجملة أمره ، كما أن قوله في البيتين عن بغداد يثير تساؤلا قد
يدفع إلى استخبار التاريخ عما كان عليه الوضع الخاص بالنسبة لأثرياء تلك
المدينة والفقراء .

وقد ارتحل إلى مصر التي طابت له مقاما فحسنت له الحال وأصاب
دنيا ، فما أخذ بقلبه حزين إلى بغداد ولا أزمع العودة حتى وافاه محتوم
الأجل في أرض غريبة هي مصر .

فشعره في بغداد أولى به أن يجري على ألسن جم غفير ممن يزابلون
أوطانهم وهم بشابهون الطير المهاجر ، وأملهم أن يحققوا في غربتهم ما أخفقوا
في تحقيقه بين ظهراني أهلهم وعشيرتهم فما كان لديهم بديل من الرحيل ،
راضين أو غير راضين .

وابتغاد مستفيض من ذكر في قصيدة عربية للشاعر الفارسي سعدى
الذى عرفناه من قبل صاحب مواعظ وعبر ونصائح . وهي قصيدة تقع في
قراءة تسعين بيتا نظمها في مناسبة خاصة هي مالحقها ومحققها من تدمير التقار
لها ووضع سيفهم في أهلها تفكيكهم بعلاماتها وفضلائها ، بعد أن كانت مذارة
للعلم ومثابة لحملاته . لقد تفجع عليها وتوجع لساكنيها بعد أن أوسعها
المغيرون الغاشمون تدميرا وتحريفا واقبلوا على كتب العلم فيها تمزيقا وطرحا
في ماء دجلة حتى ماء دجلة أشكل .

وإذا عرفنا أن سعدى حصل العلم في المدرسة النظامية وانصلت الأسباب
بينه وبين جلة علمائها ، أدركنا للتو أنه بتلك القصيدة كان منعطفًا إلى
بغداد بمألفته فاطقا فيها عن واقع من حاله لا عما يجول في خياله . وهو
مصدق ولا ريب في هذه الأبيات الثلاثة التي يبين فيها عن شدة جزع
وقرط لوعة (١)

حبست بعني المدامع لا تجرى

فلما طغى الماء استحال على السكو

نسيم صبا بغداد بعد خرابها

تميت لو مر النسيم على قبري

لذمت اسطباري حين كنت مفارقا

وهذا فراق لا يعالج بالصبر

فسمدي يتحدث عن نفسه وقوله دال بعلاء على ما يغشى فؤاده من وجد
وبرحاء ، إلا أنه فيما يبدو من كلامه كأنه يقوله مفسوبا إلى كل محزون لتلك
الفاجمة التي مفيت بها حاضرة الخلافة وموئل الإسلام ، يتحدث عن خاص من
شعوره في إيماء وخفاء ، وما ذاك إلا لأنه يشير إلى أسفه على فراق بغداد من
قبل وكده لفراقها من بعد ، وفي ذلك إشارة إلى أن بغداد أصبحت نسما
منسيا ففرقتها فرقة الأبد ولا يشعب قلبه سمران في مقبل الأيام ، وفرق بين
صبره على بعدها عنه في أمسه وبعدها عنه في يومه وتلك غنائية راثقة لا تنبثق
إلا من صدق شعور وأصالة شاعرية . ثم يتجاوز تلك الديباجة إلى وصف
ما حاق بالعلم وأهله ، وما قال إلا حقا وقد حز في نفسه أن يفسك العلم
في حلقة وهو من زمريهم وفي طليعتهم :

بمكت جدر المسقنصرية ندية

على العلماء الراغبين ذوى الحجر

نواذب دهر ليمتنى مت قبلها

ولم أر عدوان السفينة على الخير

محابر تبسكي يهدم بسوادها

وبعض قلوب الناس أحلك من حبر

ويعفى في وصف ما تدفق من دمة وتحرق من قلبه ، إلى أن يفنى به
الكلام إلى غرض آخر فيه الدليل على ما حل من أمر وفدح من خطب
يقمزق ملك المستعصم وهوى الخلافة عن بغداد ، وبذلك تعبدل الحال غير الحال
وتنطوى للتاريخ صفحة إلى أبد الآبدين . ويرق للمستعصم آخر خلفاء بني
العباس مما أورده مورد الملائكة وتلك المذلة التي تنشق لها الصدور موجدة
وتنفطر منها القلوب رحمة وأسى بعد أن وقعت في الأسر بهاته ، وتأذت نفسه
بأن يدهى على المذابح اسواه ، ويعده شهيدا له عهد الله حسن المثوبة . وبمثل
هذا من قوله يقف سعدى من فاجعة بغداد موقف مؤرخ ، وللواقعية في كلامه
رجحان على الشاعرية .

لقد رق للخليفة المذكوب حتى دفعته رفته إلى أن يسمو به إلى مرتبة
المصمة التي لأئمة الشيعة ، وكأنه لم يجد منزلة أعلى منها ينزله إياها ، وربما
رأى أنه على الصواب في ذلك لأن المستعصم كان لين العريسة ضعيف
البطش حميد السجايا مما يجعله قريب الشبه في صفاته المحمودة بالأئمة في
محور صفاتهم :

أيا أحد المصوم لست بخاسر

وروحك في الفردوس يسر مع السر

وجنات عدن حققت بمكاره

فلا بد من شوك على ثمن البسر

تحية مشتاق وألف ترحم

على الشهداء الطاهرين من النور

فلا تحسبن الله يخلف وعده

بأن لهم دار الكرامة والفسر

ويخرج من هذا إلى شيء من التاريخ بوصف بذات الخليفة بعد سببهم
وأمرهن وممرهن ما يغلب عليه ميله إلى القول في الحكمة ، فيغلب الأئمة
على الشامت للمير بالدهر ويذكر بأن الأيام تارات ، ثم يردع عن القهات
على حطام دنيا قليل خيرها كثير شرها وشيك فناؤها .

فذلك القصيدة مع تقلبها في أكثر من غرض تعد بحق خير شاهد على
أصدق وأوضح مشهود عليه ، إنها نص تاريخي ، إضافة إلى أن الشاعر عبر
فيها عن الحزن الفردي والجماعي في وقت مما ، فقطع عن حزنه لذلك البلد
الذي هوى إليه فؤاده وطافت به ذكرياته فما نسي مجالس العلم ولا صحبة
العلماء فيه ، كما عبر عندما عن رنة أسي ترددت في رحاب أرض المسلمين
أجمعين لما بعد إذن .

وما يتأيد به هذا نصه على إشاعة قوله في الأمة شعورا منها وشعارا لها ،
أنه نظم في الفارسية قصيدة هي صفوها . وبذلك تحقق له أن يجعل من
مدينة بغداد بعد ما نالها من شر وفكر مدنية لأهل لا إله إلا الله في كل مكان
ومن كل جنس ولسان .

وفي عصرنا الحاضر نجد عند الشعراء قولاً في المدن على مثل ما كان
عليه الشأن في الأيام الخوالي . وأول ما يجمل بها الالتفات إليه قصيدتان
لأمير الشعراء أحمد شوقي ، أولاهما (وداع فروع وتهنئة العيد) والأخرى
(باريس^(١)) .

وفروع من أسماء مدينة استانبول ، والمستقل عليه من عنوان القصيدة
أمران ، أولهما أن الشاعر ودعها مفاوقا والثاني أنه كان فيها على صلة بمعظم

(١) أحمد شوقي : الشوقيات . ص ١٨٢ - ١ ، ٩٨ ج ٢ (القاهرة)

من أهلها . ولا كده لا يفصح عما جاء به إلى هذا البلد ، ويجعل القول
إجمالاً في بيان صلته بمن يزف إليه التهنئة بالعيد . وأيا ما كان ، فهذا
الوداع لذلك البلد يسبق إلى الفهم منه أن يكون شوق متحدثاً عن نفسه ،
وقمين بالملاحظة أننا بذلك نعلم له على شعر غنائى يعبر فيه عن ذاتيته التى
لا تصادفها لديه إلا فيما ندر . وأولى هتلك الغنائية أن تصدق منه وتنتطق عنه
على الأخص إذا تعلقت بوداع مدينة ، لأن الشاعر إذا قال فى مثل هذا الغرض
فقد قال ابتداء لا اعتداء ، أو بمباراة أوضح لابد أن يكون منبعثاً إلى القول
بها تفى نفسى خاص به ، خلافاً لما يقال فى وداع الأحبة وما أكثر
ما قيل فيه .

ونظرة تأمل فى وداع استانبول تكفى حق السكفاية فى توكيد ما قلنا
مهمدين متوقعين .

فشوق يودع هذا البلد الذى خلف فراقه بين جوانحه ما خلف من لوعة
الأسى ، وكأنه ودعها وبوده لو يودعه صفو الحياه وأنه لا يودعه ، وما ذاك
إلا إشارات من العيش كن له فى استانبول بأيامها الفر ولياليها البيض . إنه
يوصى إلى نعيم عيشه فيها ، إلا أنه لا يكاد يتجاوز الإشارة إلى العبارة التى
تكشف القاب عن وكده الحقيقة التى تسعى إلى مشاهدتها لو قد أتوج لنا أن
نقرأ شوقى شاعراً غنائياً بعد طول انتظار منا لهذا منه :

تجلىد للرحيل فما استطاعا

وداعاً جفة الدنيا وداعاً

عسى الأيام تجمعنى فإنى

أرى العيش افتراقاً واجتماعاً

ألا ليت البلاد لها قلوب
كما للناس تدفطر القباعا
وليت لدى فوق بعض ماوى
وما فصل الفراق غداة راعا
أما والله لو علمت مسكاني
لأنطقت المساكن والقلاعا

فشوقى يحسن أيما إحسان في الإبانة عن وداعه لاستقانبول قبل أن
يزايلها ، وإحسانه لذلك من وجع ، هين أولهما أنه نطق بالحق إذ أمّل أوبة
إليها في عاجل أو آجل لأن الفراق والتفراق مما تدور به الليالي والأيام ،
والثاني تمنيه أن يسكون للبلاد قلوب تشارك تلك القلوب التي تألفها فرط
محبتها ، فهو بذلك إنما يواجه الواقع يذكره ولا ينكره وله الفضل في أنه
يزينه بخيال رائع وشعور دافق محاولا بذلك أن يبعث الحياة فيما هدم
الحياة بشاعريته .

ثم التفت إليها بعد أن غابت عنها عينه ، فما وجد سائلا يسأله غير
قلبه معلنا ما بينه وبينها من آصره لا يملك لها كتما وإن غابت من نفسه مما
في الصميم . وتلك صفة الشاعر الففائي الحق الذي يذكره ما يظهر بما في
باطنه أضمر :

سألت القلب عن تلك الليالي
أكن لياليا أم كن ساعا
فقال القلب بل مرت عجالا
كدقائى لذكرها سراعا

ولسكن مرعان ما يخرج شوق من غنائمه ليدخل من أوسع باب على
ما عهد لديه من موضوعية اختارها لنفسه أو الزمته بها حوثقة كشاعر
رسمي لمصر يعبر عن الدولة في كل ماتمس الحاجة فيه إلى تعبير وإعلان على
رءوس الأشهاد سواء في ذلك النزعات القومية والأغراض التاريخية ومدح
ورثاء رجالات القوم . وكل ما يجري مع هذا في نسق .

وإذا عرفنا أن استانبول كانت حاضرة الدولة العثمانية التي تدين لها
مصر آنئذ بالتبعية ، وأن تلك الدولة كان لها السلطان في الأرض ترفع لواء
الإسلام في المشرق والمغرب ، أدركنا ضرورة ألا يفوت الشاعر تمجيدها
والإشادة بعزتها على أنها موئل الإسلام وراثته الأثول فقال :

أدار محمد وراث عيسى

فبينهما رضيناك المشاعا

فهل فبند القمصب فيك قوم

يمد الجهل بينهما النزاعا

أرى الرحمن حسن مسجدية

بأطول حائط منك انساها

فها هو ذا يفلت الزمام من يده ، أعنى أن شاعريته تتحرك بنية ذكر
حقائق التاريخ لتشير إلى أن تلك المدينة كانت حاضرة الدولة البيزنطية
المسيحية ثم أصبحت حاضرة الدولة العثمانية الإسلامية ، فهي مشاع بين
الدولتين ولا يجمال من أحد أن يتعصب لدين على دين ويثير النزاع والصراع
مما لا يقره أي دين .

ولسكنه يعود إلى وصف ما تملأه في استانبول من جمال طبيعتها ونعم

به من طيب هوائها ، ويمجيب الإعجاب كله بحسن غيدها مشبها إياهن
بالخور ، إلا أنه يجمال القول في مجراها الذي يرى اللازورد في زرقته ، ولعله
أعجل عن إطالة القول في وصفه وإن كان حقيقا بالإطالة لأنه دخل على
الفرض الأساس من نظم قصيدته وهو زف التهنئة بالعيد إلى أحد الأمراء .
وبذلك قسم القصيدة شقين متباينين ، فقد تعرض لمذح الخديو عباس أثناء
مقامه في استانبول وامتد به القول في الأوضاع السياسية بين مصر وتركيا
آنذاك . وهذا ما لا نطرق له بابا لأن بابا يخرج بنا عما نحن بصدده من النظر
في لون على حدة من الشعر خصه الشعراء بالمدح .

والترتيب من بعد على قصيدة شوقي في باريس ، وديباجةها في الغزل
لأنه يتمثلها امرأة وقعت في قلبه ثم هجرة فحقيقته أبدا إليها وتباريحها من
هواها :

جهد الصباية ما أكابد نيك

لو كان ما قد ذقتك يسكنيك

حتام هجراني ونوم تعنبي

والإم لي ذل الهوى بفريقك

قد مت من ظما ولو ساحتني

أن اشتهى ماء الحياة بفوك

أجسد المفايا في رضاك هي المنى

ماذا وراء الموت ما يرضيك

فشوقي تقليدي في التعبير عن عاطفة المحبة ، ولسكده يخرج عن مألوف
شعراء العرب في ذكره لماء الحياة الذي يشتهى أترشفه من ثغر الحبيب ، وأمله

ذاكره أخذنا عن شعراء الترك القدامى الذين طالما ردوا ذكره في شعرهم الصوفي على معناه الرمزي في لسانهم ، ويؤيد ذلك ما نطلع عليه في ديوانه من أبيات يقول فيها أن المعنى فيها عن شاعر تركي مما يدل على أنه عرف شيئاً من الشعر التركي وإن عجزنا عن القطع في الحكم بأنه عرف ما عرف عن علمه بالتركية أو ما ترجم عنها . أما ماء الحياة فهو نبع في معتقد القدماء أنه في جزيرة بعيدة ببحر الظلمات ، من نهل منه نهلة كان له الخلود في دنياه . قيل وسمع الأسكندر به فعقد العزم على المضي إليه مع الخضر ، فركبا البحر ، وبعد سفرة مخملاً للمعاطب بلغا هذا النبع ، فشاهدوا في الظلام أشبه شيء بخيط من فضة ، فاندفع الأسكندر إليه ليشرب منه ، إلا أن هذا الخيط القضي غاب عن عينه ، والتفت إلى الخضر رفيقه في سفرته فما وجد له من أثر . فعاء الحياة هذا أو نبع الحياة عند الصوفية رمز للمعرفة الصوفية أو العلم اللدني .

ويعمى شوقي في أفراغ الحقيقة على الخيال فيجعل من باريس غادة كريمة الحسب عريقة النسب تفحدر من أب له في السؤدد سابقة وفي الوغى فجدة ، لأنه مخضوب للصوارم والقذا ، وهي مشبهة ببعض الشبه ولكن مع بين من فارق ، لأن بناتها خضيب بغير ما تخضبت به سيوف أبيها ، وهي تغير ^{من} على الجفان ، أما أبوها فيشد على الشجعان . وهو يريد أن يخلص إلى القول إن فرنسا في الحيد من تاريخها كان لها عظيم من شأن ولأبنائها صيت بعيد بما جرى على الرجال من صفات محببة إلى كل من يمتدح برحولته .

ويطيل في وصف رقتها الجارحة على ما نألف لدى شعراء العربية من وصف لربات الحسن ، إلى أن يقول :

ولقد أقول وأدعى منة

باريس لم يفصتك من يفزوك

ما خلت جنات النسيم ولا الأذى
ترى بمشهود الفهارس فوق
زعموك دار خلاعة ومجانة
ودعارة يالافك ما زعموك
إن كنت للشهوات ربا فالعلا
شهوأنهن مرويات فيك
تأدين أعلام البيان كأنهم
أصحاب تيجان ملوك أريك
والعلم في شرق البلاد وغربها
ما حيج طالبة سوى ناديك

وينجو هذا من قوله يدبري شوقي لما يراه حقا يذيق إحراقه ، ويريد
ليدفع عن هذا البلد الذي كان مكتبه ومناصبه فورية تقاذى بها نفسه ، وهو معقود
البزم على أن يرفع ظلما صراحا إنما ساق إليه جمل وظن أبشع من إثم . إن
الشاعر يبدو بذلك معبرا عن عاطفة نحو باريس أكثر من وقوفه موقف
مقصف لها من ظلمها بجهالة أو نية سوء . فما قال ما قال إلا بباعث مكتمن
في أعماقه ، وليس يملك أن يخفى ما في نفسه لأنه يفيض عنه على غير شعور به
ولا انتباه إليه . وما أشبهه في هذا بمن سئل عن أحب البلاد إليه فكان
من جوابه أن قال إنه بلد الحبيب .

فشوقي يصدقنا التعبير عن تلك الصلة المتعقدة بين البلد وبين من يقطعه
أو يزوره ، وهي صلة تتوافر عوامل وأسباب خفية وحسية على توثيقها .

والشاعر يبلغ الغاية في التي لا غاية بعدها في الإعراب عما يمجج به قلبه
نحو باريس ، ويكاد في ذلك يفوق من يث نبجواه من يهواه بعد أن كشف
الغطاء وريح الخفاء فخاص المسكفون دون ما حجاب يحجبه وقد عجز اللسان
أن يستبدل منه أو يقيده بعبارة تمسكه أو حرف يقيده من تدفقه .

لما احتملت لك الصديعة لم أجد

غير القوافي ما به أجزيك

إن لم يقوك بكل نفس حرة

فأله جل جلاله واقيك

أما إذ لابد من احتكام إلى ذوقنا الأدبي وإلا بانه عن وقع هذا الشعر
في النفس ، ففحن في حل من قولنا إن هذه الرائعة من روائع شوقي قد يغيره
تغييرا ما من جمال غنائيتها ويخرجها بعض الخروج عن روحانيتها أن يضمننا
أبيات معدودات مشير فيها إلى وقائع الحرب العالمية الأولى ، على نحو يلوح
حشا كان في غنمة عنه ، وإن كان يشفع لشوقي أنه شاعر المناسبات
والأحداث ، فهو ذو جانبين وجانبه للوضوح أرجح من الجانب الذاتي ،
والسكنا على الصدق والصواب في قولنا إن ذاتية شوقي في قصيدة باريس
أعم وأهم مما سواها .

ولا يبلغ الكلام مفتهاه قبل ملحظ لنا هذا فبديه ، ألا وهو أن شوقي
في قصيدة باريس متأثر ظاهر التأثير بقصيدة لشاعر عربي من أهل القرن
الرابع الهجري هو ابن هانيء الأندلسي الذي يعتقد الإجماع على أنه أشعر
المغاربة وشهرته في الغرب بمنزلته المقني في الشرق ، فلا ابن هانيء قصيدة تتفق
مع قصيدة شوقي في بحرهما وقافيتها ومطامها :

فتكات طرفك أم سيف أبيك

وكؤوس خمر أم مراشف فيك

ثم يقول مخاطباً من يتجه بالخطاب إليها أنهم تجفوا عليها واتهموها
بأسها نشوى وما ذقت مداما وإنما تمايل قدما في تيهها جها ودلها . وعدوا
السكر في جفنها نكحلا وما كحلوا لها جفنا . وغابت الحقيقة عنهم حين
شاهدوا في لثامها أثرا من ثغرها . ولم يقتربوا إلى أن هذا أثر لقيلة من
قبلها .

فابن هانيء يريد ليقول إنها مظلومة في كل ما يفسب إليها وتتهم
به ، وظالموها يظنون بها السوء عن جهل بحقيقتها . وكل ما قيل هذا بقصه
واقع حالها .

وابن هانيء يمثل بذلك لوضع الأمر في غير نصابه والتظن للباطل الذي
يدفعه الحق الصريح . وشوقي يقول في هذا المعنى إلا أنه مع باريس أقرب
إلى الواقع . وابن هانيء محلق في الخيال ، وكل منهما يقصد إلى عين المعنى ،
وشوقي يمتد به القول في ذكر صوارم ونبال لأب يتمثل باريس ابنة له كما
يجعل لظرتها في قلب عاشقها وقعا أشد وأفسكى من وقع سيف حسام .
فالشاعران متقاربان في التمثيل متخدران في مساهما إلى الغاية ، وإن اختلافان
فيما يريدان له التحديد والتحقيق . وشوقي متعطف في الأخذ عن صاحبه .
موفق كل التوفيق تشبه به مع مخالفته في معان يضمورها وإن دأبها في صور
والفاظ يظهرها .

وهكذا لم نجد ضيرا في مثل تلك الموازنة بين شوقي وابن هانيء .
طالما اتسع المجال وكان هذا الكتاب موازنات في مادته والسعى إلى عقدها
من غايته .

ومن مدن مصر المستفيضه شهرتها مدينة أسوان الواقعة في أقصى الجنوب ، وهي مدينة أثرية واسمها في المصرية القديمة بمعنى السوق . وأسوان مفعمة بآثار الفراعين ، وذلك عمدة السبب في شهرتها في اليوم الحاضر وأهميتها في الزمان الخالي .

وأسوان إلى هذا كله مدينة ينتسب إليها كاتب شاعر معاصر هو عباس محمود العقاد .

ولقد ولد في أواخر القرن التاسع عشر وشب في أوائل القرن العشرين عما هيا له أن يشهد انتفاضات قومية وتطورات فنية تعددت ، وله شخصية قوية جعلته فيما مآج حوله من أحداث مؤثرا متأثرا : إلا أنه لم يرتض لنفسه أن يكون صدى لأي صوت كان ، بل كان المعبر عن شخصيته المستقلة عن سواه ولقد ذكر أسوان في شعره معتزا بها على أنه استمد منها لا من غيرها صلابته وألم خصومه . وكانت مدينة أسوان عنده هي في نفسه وترحه وفنائه وشتائه وصفاته في كل مرحلة من مراحل حياته^(١)

ويستوقفنا منه أن يختص أسوان بلده أكثر من قصيدة مؤكداً بذلك أنها بلده وإن فارقة ليقين في القاهرة ، كان دوما ملء خاطره تذاذعه إليه نفسه ولا تشغله الشواغل عن ذكره . وتلك ظاهرة نحسبها قليلة أو نادرة في الشعر العربي الحديث .

إن شعره في قصيدته تلك عن أسوان يرشد إلى أنه نظم قصيدته فيها وهو مثقل ، وانفعاله هذا وراءه دافع من حقيقته إلى ذلك البلد الذي رأت

(١) زيب العمري : شعر العقاد . ص ٢٣٥ القاهرة .

عينه الفور أول ما رأت فيه ، وإن لم يصرخ بذلك الحنين ، وإنما عبر عن
أسمى ينشئ نفسه وشعور باستيحاشه بما حوله ومن حوله ، إنه مكتئب معلوم
أو مجهول من سبب ، والمكروب توافى إلى القنفيس عن كرمته بزفرة
يصعد بها وشكاة هي لنفسه قبل أن تكون لمن يلقى سماعاً لها .

لقد استعمل قصيدته بذكر ذلك وكل ما تفرع عنه ، وعليها أن نوره
لأنه من قبيل المطلق الذي يسبق المقيد ، والمقيد الذي نفعه هو ذكره لأسوان ،
وإن وجب التعريف بذكر ذلك المطلق ، وما ذلك إلا لأنه يقف بقا على
حقيقة لها أهميتها ، ألا وهي أن الشاعر في قصيدته تلك يبين أنه شديد المحبة
لأسوان وذكره أشبه ما يكون بذكر من يضرب في الصحراء ، على غير
هدى ، ومأموه أن يبلغ واحة فيها فالعقاد يجد في بلده الفازح عنه وهو في
القاهرة موثلاً له من وحشته وملائته وبعد أن مضى إلى أسوان على حد
قوله ، تفرقت به شجون الحديث فقال :

أقلب وحمى وماذا يعنى

بأسوان أو ينظر الفاظها

بأرض إذا ما علاها السحاب

يمر كن خلفه فاهـ

وهذا الشتاء فأين الوفر

د ونور بأحيائهم باهر

شموس من الغرب مجلوة

ينحى بها الأفق السافر

فليس بأسوان من ظلمة

تسر برؤيتنا الشاعر

وليس على أقمها كوكب

يرامقه النظر الساهر

والقصيدة تمتد طويلا ، ولكن حسبنا مما أوردنا شاهدا فيها لما يمكن أن يستخلص منه لبلوغ حقيقة نسمى إلى معرفتها . فلقد أخلف العقاد الظن أنه نظم قصيدته في الحدين إلى أسوان أو وصف طبيعتها في شتائها ، فملوم عند أهل مصر ومن يقصدها من أهل الغرب ليشقوا فيها أنها مشق يطيب مقامها ، والعقاد وهو كاسف الحال على ما قال في صدر كلامه ، لازمة وحشته وكآبته حق وهو يؤوب أوبة الغريب إلى بلاده الحبيب فالقى خلالا من نفسه المكروبة على مدينته المحبوبة ، وبدلا من وصف بسمه شمسها وبها طالما تطلعت إليها العيون على بعد الدار ، لم يشاهد في سماءها إلا غماما ، واقترن الغمام عنده بما بدر من غيث أو يظل من وقد شمس ، فأبى إلا أن يجعله كارها لسبحه من فوقها شبهه بمجتاز بها يستعجله من يستعجله وينهره ، وتلك غاية الغايات في التقبيح والتنفير .

هذه واحدة ، أما الأخرى فجواز أن يكون العقاد قد ساءه أن يرى أسوان على ما شاهدها ، وتعنى رؤيتها على الأفضل الأمل . ولذا أن نقف في التفهم لقتسائل عن زيارته لها في موسم سياحة إلا أنه لم يجد بها آتشد من يزورها ويعمرها في الشتاء ، ما ألف أن يجد بالمشاهدة أو السماع .

وأيا ما كان الأمر ، فالعقاد يخالف من أورد لهم شعرا في المدن من شعراء العربية . ويفرغ على شعره خصوصية المحلية ولكن على نحو خاص ، كما أنه يهبط عن سلطان النفس على إفراغ الطابع الخاص على شعره ، فها هو ذا يخرج عن صبره ولا يملك كبحا لجماع يهبطه في ثورة غضبه على أسوان التي

أحبها أما ولدته ورأته . والمعاد من رأى أول ومضة فيها لفجر حياته ،
كما طوته ظلمة القبر في ثراها بعد مماته .

وإن سكنت عنه الغضبة شيئا ما فقال :

متى أيها النجم يوما أرا
ك وأنت على غيرها دائر
إذا القلب أقفر في جمعة
فليس بها مقيت فاضر
أراني بعبودا بكل البلا
د إذا ابعد الأمل النافر

وكانما شاء المعاد أن يبسط عذره بعد ما كان من بسطه لسانه بالذم في
أسوان ، وذلك بعد أن تاب إلى وعيه وراجع نفسه ، فأدرك أنه إنما قال ما
قال ولكن ظلما وتجاويا عن الحق ، ومرد ذلك إلى نفسيته فقد خلع على
ما وقع عليه حبه صورة مما اكتمن في قرارة نفسه ، وبذلك صدقنا القول
عما ذكر عن أسوان وأكداؤه ظاهر تحتها باطن ، فما كان عليه بما ذكر عن
من تريب .

ولعله أول شاعر من شعراء العربية المحدثين الذين جملوا تلك الحقيقة ،
وتناولوها بالإيضاح في شعر يفسر بعضها بعضا .

وبعد شوقي أجد في نفس جرأة استجمعها لأجعل من شعري في مدن
أربع مجالاً للكتابة . واجرد من حسين مجيب المصري امرأ . قال شعرا
من قبيل هذا الشعر الذي أنا متوفر على تدبره وتمحيصه ، ولست أدري
ما إذا كان مثل ذلك خروجاً على المألوف ، غير أن أراه موافقاً للمقام متيحاً
للقول في مجال متراحب الأرجاء .

أما المدن التي تلت فيها فهي لاهور وطهران واستانبول وبغداد^(١)
والمصري في كيفية تناوله للفرض ونوعية البواعث التي استندت قريحته
للغظم ، مبين لمن تقدم ذكرهم فمن قالوا شعرا في المدن ، ومرد تلك
المباينة إلى أسباب ينبغى إيضاحها أو استيضاحها ، وذلك من ثقافته الخاصة
للفردة عن ثقافة من سواه منهم ، ومعالجته نظم القصيد على نحو جديد في
الشعر العربي بسبب من تأثره بما اطلع عليه من شعر الفرس والتركي ، ووفوده
على بعض المدن مدعوا إليها أو مجتازا بها في سفرة ليست كسكل سفرة .

ولسوف يتوضح ذلك بتعليل وتعليل عند النظر في شعره . ولندرس
قصائده الأربع بحسب ترتيب ورودها في ديوانه (شوق وذكرى)

نقى قصيدة بعنوان لاهور . وهي حاضرة العلم والأدب في باكستان في
اليوم الحاضر كشأها في ماضي الزمان . فبعد أن فتح السلطان محمود الغزنوي
بلاد الهند في القرن الرابع الهجري قامت للأدب الفارسي دولة فيها وراجت
لشعر الفارسي سوق وكثر الشعراء كثرة ملحوظة في مدينة غزنة عاصمة
الدولة الغزنوية . فعرفت لاهور بغزنة الأخرى . أما في العصر الحاضر فدامت

(١) د . حسين مجيب المصري : شوق وذكرى . ص ٢٠٠ - ٢٢٣
(القاهرة ١٩٨١) .

على ما كان لها من مفزلة وبعد صيت بأسها مجمع العلماء ومقصد الشعراء
والأدباء من أرض الهند، وزادها على مالها أنها بلاد محمد إقبال وهو شاعر
باكستان وحكيمها الذي طبقت شهرته آفاق الشرق والغرب .

ولقد دعى المصرى إلى لاهور مرتين يفصل بينهما نحو عامين بما أخرج
من كتب ستة عن إقبال درسه فيها وفعل شعره إلى شعر عربى .

ومن ثم كانت صلة المصرى بتلك المدينة صلة روحية بتمام المعنى . بعد
إذ كرمه علماء باكستان تذكروا لا مزيد عليه وانعقدت آصرة المودة بينه
وبينهم ، فضلا عن انعقادها بين شاعرهم إقبال ، وبالغالى امتزج في قلبه حب
الديار بحب أصحاب الديار ، وأمسى لبلدهم في نفسه ما لهم ، وطوف بها شوقه
إليهم وإليها فقال في زورته الثانية لها :

عليك القلب يا لاهور حاما

ومر الدهر بعد العام عاما

إليك الشوق يهفو بي ويهفو

ويضيق بالعذاب المستهما

ومنك الخلق يذوق بي ويدنو

فكفت الطير ما بلغ الغماما

وطيفاكم رأيته في منامى

وشمس الصبح شربت المياما

عقارا صب كي يروى هيامى

فبارا كان ما يدنى مداما

على هذا النحو يصور الشاعر شوقه إلى لاهور . ولا يسكاد يتمثلها
طيفاً لمن تسقيه كأس مدام من يدها وعينها، حتى تسكتمل في خياله صورة
الحسقاء يجرى عليها من صفات حسناتها ما يجرى شعراء الفرس على طيف
الحبيب ، فلها من السروقوام ومن الياسمين جبين . ومن الشعر موجات
عطر . ومن الزهر ثغر . ثم أخرى ذلك الكلام على طيفها فتحرك في طيف الخيال
حياة الحقيقة . وانطقها بقولها :

أست البلبل المحزون يشدو

فيسجم نوحه الشاكى سجاماً

إلى عش بعيد وهو يصبو

ورؤية من مضى بالعش راما

أليف عنه ولى ظل يحفر

بقائه كان في عش حرام

وقد تلاقاه يوماً وهو يحسو

دموع الطل في كأس الخزامى

وبهذا القدر من كلامه يكون قد استوفى تصوير حقيقة حاله ، ألا وهو
شوقه إلى لاهور حبيباً يهواه ويستزيره . ومتصدده أن أهل لاهور من صفوة
أهل العلم الذين استزاروه لتكريمه .

ويستطرد في قوله أو أن قوله يسفر عن معنى بعد معنى ويؤكد صورة
من صورة ، فهذا ذكر حديقة شاليمار الأثرية وهي من أروع معالم لاهور .
وبجده ذكر الحديقة إلى ذكر وزفتها وبلبلها ، ففي الشعر الفارسي أن البلبل

يمشق الوردية ويبتها لوعة هواه بشكواه وما يرجع من حنين إلى أن يلقاها :
وقد تطيب نفسه وترق له بدمع العسل تذرفه عليه وأكامها الخضر تقدها
جزعا عليه :

وقل للبلبل العشيق فاحبس

دموعك واجعل الدمع إقساما

بأرواح لأهل المشق فأنس

طله لك دع يصرك والرجاما

ثم يشبه لاهور بسؤيدار القلب على أن يشبه القارة الهندية تشبه في هيئتها
القلب ، وهنا يصفى الشاعر عليها روحانية إلى تلك الواقعية التي تحدث بها
عن نفسه وإن عبر عنها برمزية . وبلغت ثمانية إلى لاهور ونهرها المسمى
راوى ، ولكنه يذكر نسباته وهي تداعب خييفه بأناملها الرطاب وكأنها
تجىء من أرض الأحبة . إنه يذكر الشيء على حقيقة ولكن في إطار جميل
من خيال ، كما يوشحها بمحاطفة له مشبوبة لا يملك لها كتماناً وهو يقصدى لوصف
كل ما وقع تحت حسه في لاهور . ويمضى في وصف هذا النهر فيجعل ماءه
ماء الحياة مستمداً ذلك مما أطلع عليه من شعر صوفى . أما أمواجه فإنها
شفاة ظلمت إلى القبل ، وهذا مصداق لقولنا إنه لا يكاد يصف مدياً دون
أن يشفعه بخيال روحى

ويخلص من هذا إلى وصف حضارة الإسلام في لاهور وكيف عز أهلها
بالإسلام وعز بهم وبمدحهم بما فيهم وما في نفوسهم من مودة هو بها
أسعد السعد . إلا أنه لا يملك أن يكون طليق المراح من أمر شوقه
وحقيقته إلى لاهور فيفهم قصيدته فيها بالتعبير عن لطفه عليها إلى حيد أنه

يقوق إلى رؤيتها قبل أن يشاء الله لهذه الأرض أن تطويه في جوفها :

ألا يا طيف « لاهور » أجيفي

إلام يطول بي شوقي إلأما !

وما قد حرت في أمرى فاني

رأيت العمر قد بلغ الغتاما !

أما وفرده على طهران تشبه بعض الشبه وفرده على لاهور ، لأنه دعى إليها من قبل الحكومة الإيرانية بمناسبة خاصة هي الإسهام في مؤتمر أدبي عالمي ، ولكنه لم يدع وحده بل ضمن جمع غفير من أهل العلم والأدب ، وجهت إليهم دعوتهم في المشرق والمغرب ، وما دعى لتسكريمه وحده على الخصوص ، ولكنه كان شيق القلب إلى زيارة إيران التي لم يكن زارها وهو من أوفى العمر قلبا على دراسة أديبها ومعايشة روحه لأرواح بلغائها . ولقد عبر عن هذا من واقع حالة في قصيدة له في ديوانه الفارسي (صبح) بتخييلها حبيبا طال بعده عنه فحن حقيقته إليها ، واستقيأس من لقائه وان أقل أن تسكتحل عييه برؤيته ثم يسلم الروح بين ذراعيه وهو فاعم بهذا القلاقي بعد ما كان من تباريح القراق (١) .

إنه لم يكن منقطع الرجاء من هذا اللقاء ، ولم يراوده في يقظة ولا منام فيما يتعلق برؤية لاهور ، ومن ثم كان في حديثه عن لاهور متخيلا أكثر منه متأملا ، يناجييه طيف لها في الأغاب ، أما طهران فجعل منها أشبه شيء بحقيقة وواحه دعاهمها حبيبا عاد إليه ورد آماله عليه :

(١) د . حسين مجيب المصري : صبح من ٥٧ (لاهور ١٩٧٧)

الزهر بسام على شفتيك
الشعر أنسام على كتفك
المطر أنعام بثغرك أسكوت
السحر والإلهام في عينيك
الحجر يرسل نفة بك سمعت
الحجر طيف لاح في خديك

فالشاعر يخلق من طهران تلك الملائحة التي التقى بها فاصبحت ملء العين والقلب . ويميل إلى التفصيل في وصف محاسنها فيعرض منها صورة تشبه في ملاحظها صورة المرأة في الشعر الفارسي الصوفي فكان صادقا مع نفسه وبين المتلقى عنه جميعا ، وأمله ارتفع درجة عن جمهرة شعراء الفارسية في براعة الوصف وملاحظة التشبيه وجمال الأداء وإضافة جديد لا عهد به لشعراء الفارسية .

إن طهران أمامه صورة خفائه بالحياة لصورة يتخيلها شعراء المتصوفة لمن يرمزون بها إلى عشقهم الإلهي وهي من تسقى المدام وتداعب بأناملها الأوتار متغنية بأرق الأشعار . وفي تأثره بشعر الفرس الصوفي يقول لها في قلبه ومن قلبه ترتد إليها ، ولكنه يأبى إلا أن يتجاوز الخيال إلى الحقيقة والواقع فيقول :

اني قدمت بفور حسبك أنقى
جسدي وروحي في اللقاء لديك
من ماء خللك في همامي استقى
بعد السراب حسنة في الأيك

أوهام يأمى فى الأمى حيرنى
فقدت بالرؤيا تحوم عليك
واليوم جئت وأنت من تلقى
افتتمين بخطوة قدميك
أى عرفت مودة فى ملة
ووجدت حر الشوق فى كفك
فأذيت قلبى دمة فى دمة
والدمع ذر العقد فى نهديك

إلى هذا الحد البعيد تستبد بالمصرى رغبته فى التمسك بالحقيقة والتعلق
بأذيالها مؤكدا بذلك حرصه عليها وابتهاجه فى عشوة عندما أتيح له أن
يشهدها . وما أشبهه فى ذلك بالشاعر الذى قال إنه لا يكتفى بالوصال وإن
اكتفى سواه بطيف الخيال ، ومن ملاب إلى من يستقيه خرا أن يقول له هى
الخمير .

و كلامه متماسك فى وحدة بحيث يصعب بت الصلة بين عبارة فيه وعبارة ،
ولقد نسي أو تناسى طهران المدينة ما إلا حبيبته وطهران اسمها ، فما خرج
فكره ولا شعره عن ذلك النطاق الضيق أو ذلك الإطار الذى اتخذته لامرأة
بعث الحياة فيها ، معبرا عن اعتناق بعد افتراق واشتياق ، وفى الأبيات
الأواخر قوله :

بن كل انس فى الحياة لقيته
فلتسألى لأقول يا بيبك

طهران شعر الحزن فيك نظامته

فلتجعليه السكحل في جفنيك

طهران ما قاسيته دوتته

في صفحة ، فلتقمرني بيتيك

فها هو ذا يصدر عن نفسه الحزونة ليصدقنا التعبير عنها ويثبت أنه الشاعر الغنائى الذى يرى نفسه فى كل مارأى من حوله . إنه فى قصيدة طهران فاطق من عاطفة نحوها ليس إلا . يتغنى بأمل حقيقه وهو أمل ما كان فى حسبانه أن إلى تحقق السبيل اليه ، ويطيب نفسا بأنه قال هذا الشعر فيها ويريد لهذا الشعر أن يشبه الدوبيت أو الرباعى وهو نعط من الملاحظات فارسي تأصيل يعتز به شعراء الفرس وكلهم أو جلهم يظلم فيه ، ولقرط عجبته لطهران تمنى لو خلد شعره هذا على وجه الدهر ، محدثا عن محبته ولوعته : وهكذا يقصر نظراته على تلك المديقة الفارسية على أنها ليست سوى مهويته الفارسية . وبذلك أثبت تأثره بتلك رمزية الصوفية . وهى وسيلته إلى النطق عن غنائياته ، فالعاطفة أمام لسانه ، ولذا لا يملك إلا بوحى من عاطفته .

وفى الطريق إلى إيران مر المصطفى باستانبول وتلبث بها يوما أو بعض يوم ، وكان بعيد العهد بها لأنه زایلها قبل عشرين عاما بعد أن وردوا وأقام بها ما كفا على الشاعر التركى القديم فضولى يدرسه ويجمع من الأسفار أخباره ويقدير فى المخطوطات أشعاره ليخرج عنه دراسة هى الأولى المقدمة أطروحة إلى جامعة القاهرة قبل ما يربو على ثلاثين عاما . وبذكر هذا نجد الصلة بين الشاعر وتلك المديقة وهى صلة حسبتنا أن نقول إنها علمية لا أدرك وثائقها وروحانياتها على حد سواء ، لقد أصيب أئمتنا مقامه بها فى بصره بمرض كاد يذهب به ، كاد السقام فيه جسما وروحا . فكان من المتوقع

عند اجتيازها بتلك المدينة أن تتوارد عليه ذكريات وذكريات وتجيئ شاعريته
بحلاوة للشهد ومماراة للحفظ وحديث عن النعماء والبأساء ويحكى عن
استقائهمول كما حكى عن خيال الطيف وسفان وقد كان :

صدقنا في أمانينا

سعدنا في تلاقينا

أعدنا عهدنا الخالي

فقدمنا بعد عشرين

وهبنا وعدنا البالي

حياة فهو محبيننا

ذكرنا يومنا التالي

وذكرى الأمل أنسينا

هذا ما دار في خلده وهو توافي تلك المدينة بعد أن تراخت الأيام بينه
وبينها عشرين عاما ، إلا أن الرمزية تحسكه وتستبد به فلا يملك من أسرها
انطلاقا ولا يجد سواها وسيلة للتعبير عما يتمسر أو يتعذر ذكره على الحقيقة .
يرمز بما نعم به من رغيد العيش وهو يتخيل له حبيباً بعده بالوصال ،
فيفيق عن يومه إلى أمل ليس له من معاد .

ولكن تتوضع من هذا دلالة على حقيقة لا تتوضع من أخذ قوله على
ظاهره ليس إلا ، لأن قوله يكن ما يخالف هذا الظاهر بل يعاقده . فالمرى
لا يملك إلا أن يكون غنائيا يبلغ في غنائيته كل مبلغ . وهو إنما يتخيل
ليالى الوصال مع الحبيب فرارا من حاضره الذى يضيق ذرعا به ليفطلق منه
انطلاقا طير من قفس ، وانطلاقه إما إلى ماض سعيد يخلفه خلفا أو آت بعد

يقطعه نَحْوَ . فمن الحق إذن قولنا إن تلك البزعة في صدقه مع نفسه هي
باعته على رسم تلك الصورة المعجبة لليال له في استاقبول جمن شقات
المنى :

نرى البسفور : بـأما

بدأ .. وردا .. وأسرينا

وكذا قيه أحلاما

بقلب وهو يحويها

قضيها فهو ألاما

لذا كانت رباحينا

ولسكن سرعان ما نجد في كلامه صهوة بعد فهوة ، وهوى هويا من
قمة خياله ليمتطم نواده على جلود صخر من واقعه الحزين فقال إن طويل
البرد أضواء ويأس من الملقى على ماشوقه من جناح خفاق فكأنه طائر
يهاب سكيننا في يد ذا بحره ، أو ما تبقى من لبال أنسه سوى محزون طوى في قلبه
محزونا ، وعلى شط النيل مسكين طوى بين جوانحه مسكيننا .

هذا ما بعثته في نفسه روزته لاستاقبول التي وأل إليها فتمنى عليها أن
تدفع عنه ريب الدهر وتحققه مع من يهوى أما ترأى صغير لها وتغمره
بفيض من حنان :

هنا البسفور يا ذكرى

هنا أطلال ماضيها

حياة هذه أخرى

بدنيا الخطد تبقينا

وبهذا من قوله يلقفت إلى استانبول على أن مرد الفضل إليهما فيما كان
سما مزبه وحرك شاعريته فأمل به الخلود في دنيا العناء والقناء .

ويركن إلى السرد القصصى متأسيا بشعراء الفرس والترك القدامى ليقول
إن الطائفة التي تحمله إلى إيران آن لها أن تترك متن الريح لثمة مزغته من
بلد أحبه وهو بلد حبيب إليه أثير لديه . فبوده لو طال به البقاء فيه ليناجي
الذكريات ويدام على الأطلال طيوف الوصال وتلك استانبول في قصيدته
التي قصرها على حديثه عن نفسه في حق دخیلتها ، وكأنما سخر تلك المدينة
لمبتغاه وأراد بها أن تكون متحدثة عنه لا أن يكون هو هدها من المتحدثين
أولها من الوصافين .

وله قصيدة نظمها في بغداد التي قدمها أستاذنا زائرا بجامعة لها ولم يطل به
المقام بها بعد إجازة مهمته العلمية فيها وإن عدت هذه الزيارة صلة يده
وبينها ، فما هي بالصلة الوحيدة ، بل لعلها أضعف الصلات قياسا بغيرها .

فالمصري أصدقاء لا يحصون كثرة في بغداد من الترك كان خصوصا وم
يحبونه ويحبهم ويقدرونه ويقدرهم بما أخرج من مؤلفات عن الأدب التركي
وشر في صحفهم من بحوث وقصائد كانت وشايبين العرب والترك وتعريفها
ابن العرب بما لأخوتهم في الدين والثقافة الإسلامية من فضل على تراث
الإسلام ، وذلك حقيقة خفيت على العرب . والمصري صاحب كتاب عن
فضولي البغدادي أقام البرهان فيه على أنه أمير الشعر التركي القديم بلا
منازع وعبقري الأدب الإسلامى الذى بوأه المصرى مغزائه تلك بعد وفاته
بأربع مائة عام بالتمام .

هذا مجمل ما يقال في صلة المصرى بمدينة بغداد ، وهو كاف حق

الكفاية لأن يكون أساسا يبنى عليه ما يمكن أن تدركه ونرد مسبباته إلى
أسبابه في دراسة قصيدة بغداد لحسين مجيب المعري وإذا هو يقول :

بغداد يا بلد الحبيب الغائب

يا واحة خفراء في صحرائي

إني قدمتك بعد طول تشوق

فلقيت أخلامي وأنت إزائي

ورشفت منك الرى بعد تحرق

فشفيت من ظمئي ومن برحائي

تلك هي بغداد التي تشوقها وطال تشوقه وعصفت به آلام الحنين ، إلى
أن قضى الله أن يرتحل إليهما ، فأصبح الحلم حقيقة والحال والخيال واقعا
ممكنا . وما كاد يستفيق من مما يشبه أن يكون فشوة تكذبه ورؤيا
تخدعه . جعل يتأمل هذا البلد بعين تصدقه وصف ما تقع عليه ، بعد أن كان
لا يعرف عن بغداد إلا ما تخبره عنه الأسفار والأشعار . وشاهد أول
ما شاهد نهر دجلة فتحدث عما رأى ولما سكن على نحو خاض به لا يسواه

شاهدت دجلة وهي سمرة وجنة

فيها النضارة موجة اللآلئ

تجري وتجري مثل أنهر جنة

فذكرت أن الخلد قطرة ماء

وكأنما هذى الحياة تمر بي

وتضيع معنى ضيعة لحياء

(الفارسي)

وتذكر الماضي الفقيـد معـشـي

أيـمـود لي من حصـة أنـفـكـباء

لقد نظر في دجلة بعيدة الباصرة ولكن العين لم تشهد من الدهر إلا
ما جمعت من صنعة مرآة صافية فيها نبد ونفسه بكل ما تنقسم به من صفات. لقد
عكست دجلة صورة واضحة الملامح لما يكتمن في طويته ، فصفحة الماء طبعته
عليها صورة حبين أسمر في شاعريته الملهمة بالحسن ، وهو حسن يوائم البهجة
الحيطة به في العراق متجليا في سمرة الملاح ، فكان ما تخيل إلا حقيقة . ثم
رأى الماء الدافق فتفتق فذكره عما ألف قراءته في شعر الفرس والترك عن
ماء الحياة وسرعان ما ثابت إليه شاعريته منبثقة من نفسيته الحزونة ، فرأى
جران الماء جران أيام عمره إلى غير غاية ، لأنه أنفى العمر فيما ضاع وانطوى
في النسيان ، وعجز عن شكاة يرددها والعود إلى ماض بعيد يتلف عليه ،
وبتأسف لأن يومه الذاهب ليس عليه براجع .

وقوله هذا تسعين مده دلالة على ترده بين الفسـر والشعر . أما إذا
شاعريته فإنها لا تستعيد به وحده بل تستعيد بكل ما يقع تحت حسه فخلق مده
وعلى غير مثال ما يصور شعوره وينطق عما يمتلج بين جوارحه .

وما هو ذا يشاهد زورقا في الدهر فلا يعنيه إلا بالم يخطر ببال شاعر من
قبل في الأغلب . فهذا الزورق شيخ يدب ويدب على عصوين لا يكادان
يحملانه . في حين أن غيره من الشعراء قد يشبه ذلك الزورق بطائر ومجدافه
بجناحين مثلا . ولكن روحه الموحشة لا تملك إلا الدفق عنها بما
يجول فيها .

ويشوب المصري ثانية إلى خياله وذكره ، فيشاهد على ضفة الدهر آثار

أقدام تجمها شاعريته آثار قدم عروس نفوس في الحناء . ويمتد به الخيال فيرى
إحدى الملاح جاءت لتلا من الماء جرتها ، وبعض اوصاف مفاندها يفتقل إلى الفكر
أو العلم ، لا أريد أن تكون تركية وبالغالي لا بد أن تكون صاحبة
الشاعر التركي ولا يريد لها فضولي البغدادي من أهل القرن العاشر الهجري ، وهو
صاحبه ومؤنسه مبدع قرابة خمسة وثلاثين عاما ، فبسي أو تفاسي كل ما شاهد
وتخيل وتذكر ليناجي صاحبه البغدادي ، ويمتد به القول طويلا إلى نهاية
القصيدة .

وفضولي صفوة إخوانه وحلة أكفائه في العلم والفضل وقد استولى على
الأمم وبرز على الرصفاء في نظم الشعر بلغته . ودبوانه التركي المتداول
قاطع البرهان على امتلاكه ناصية الفصاحة . ولم يقتصر على النظم التركية
كثيرا ما كان ينصرف عنها إلى العظم في الفارسية^(١) .

وهو أمير الشعر التركي في الممالك التركية ، وله مذهب أدبي على حدة
خاص به ونظم الشعر بالتركية والفارسية والعربية ، وشهرته بين الناس بعلمه
وفضله وبأنه صاحب القدح المعلى في صفاة العظم والفن^(٢) .

كما قيل عنه انه أشعر شعراء المدرسة التركية القديمة في الأدب التركي
وقد مجده وقلده شعراء الترك طرا في القرون التالية^(٣) .

(١) أحمد رازي : همنت اقليم . ورقة ٧٥ (مخطوطة بمكتبة جامعة استانبول
رقم ٣٢٠) .

(٢) عالي : كنه الاخبار . ورقة ٨ (مخطوطة بمكتبة جامعة استانبول ج
٩٥٩ تركي) .

3. Edmond Fazy Abdel-Halim Mamdouh : Anthologie d'Amour Turc,
pp. 15-27 (Paris MCMV).

وقضولى شبيه بحافظ الشيرازى شاعر القلب والماطفة والسكفة تغنى بالحب
الإنسانى أكثر مما تغنى به حافظ الشيرازى ولم يأبه كثيرا بلمحات الحب
الصوفى وصورة (٩).

تلك آراء لأهل العلم والأدب من شوقيين وغربيين قدماء ومحدثين فى
فضولى البغدادى ذلك الشاعر الذى افقدت به وبين المصرى أوامرو كان
بينهما تشابه فى كثير وكثير. سيما أن كلامهما كان الأسنى غالبا على شعره
وقد بنحس حقه ولم يقل نصيب مجتهد ولا تقدير عبقري من بنى جنسه. ونظم
ونثر فى ثلاث لغات وله مؤلفات ومترجمات، ولذلك لا تعجب إذا وجدنا
المصرى يلتفت إليه ويناجيه وبشاكوه فيطول به الكلام إلى حد يسكاد
يخرج بقصيدته عن أن تكون قصيدة فى بغداد. لقد ورد مدينة صاحبه
فضولى فذكره والتفت إليه واختص كلامه به فاستغرق كلامه عنه الكثرة
الكثيرة من أبيات قصيدته وبين أنه مشبهه فى أنه مسكوت عنه مضموم
الحق وكفى من ذلك بما قيل من أن فضولى كان يعشق ابنة شيخه، إلا أن
قلبها لم يخفق له وبعد هذا اخفاقا فى حبه هو وصاحبه فى الحياة :

إذا كلفنى بلبل — بل مترنم

يشكو الجوى فى الروضة الفناء

كالدعوتين العاشق متعجبهم |

يبسكى ويغنى دمه عن رائى

4. Carra de Vaux : Les Penseurs de L'Islam, V. 4 pp. 242-241, Paris

1924).

كالمطربين بقاع جام مقم

والجام دوار على الندماء

وبالذکر جدير أن المصرى لم يذكر شعراء بغداد من العرب مثلاً، وهذا أول دليل على أن صاحبه التركي صرفه عنهم وحال بينه وبين ذكر ما يستحق الذكر في بغداد. فكان زيارته لبغداد كانت السبب في تلك الصورة التي رسمها الفضولي البغدادي وقد رسم نفسه إلى جانبه. فكان الذاتية بكل ما تنطوي عليه من معنى تعجلى في قصيدة بغداد بهذه القصيدة موصولة الصلة بشاعرها التركي فضولي عبقرى الأدب الإسلامى. وبمثل هذا من صفيح المصرى بعد شعره في إحدى المدن من نمط خاص يفرد من صفاته عن شعر غيره من الشعراء الذين نظموا شعراً في مدينة من المدن.

ومدار الكلام على بعد شعر الفرس في المدن، وليكن في صدره ذكر لمدينة شيراز حاضرة إقليم فارس في الجنوب الغربى، ذلك الإقليم الذى عمرت أرجاؤه بمظاهر الحضارة الفارسية قبل الإسلام وبعده. وهى بعد الإسلام تعدها في كثير.

إسها مدينة الأولياء والشعراء والبلغاء، واستبحر عمرتها في العصور الوسطى، وانقسم إليها كثير من كان لهم مذكور الفضل في إقامة صرح الحضارة الإسلامية. وقطينها الذى نخسه بالذكر في هذا المقام هو حافظ الشيرازى من أهل القرن الثامن الهجرى وقد ارتحل إليها أبوه من أصفهان وفيها كان محياً وممات ولده حافظ الذى ارتبطت صلاته بما تعاقب عليها من حكام وغزاة كتيومورادك وشاه شجاع وكثير غيرها، فانصل تاريخ الشاعر بتاريخهم وتاريخها^(١).

1. Arberry : Shiraz Persia's City of Saints and Poets pp. 156-160 (Oxford 1960).

وهو الشاعر الذي قال عنه من نقل طائفة من أشعاره إلى الفرنسية أنه
يهم بمن يتلقى عنه في الخيال والأحلام والذكريات وما يهيج في الصدر من
شيء كالشوق والتوق ولسكن مرعان ما يعود إلى واقع الحياة ، وهو دائم
الإيماء إلى العشق الإلهي ، وقد يبدو غير مبال بما يحيط بشعره من حالة
التصوف ، فيهنوي مستجيباً إلى نداء الجسد ، أما إذا عاودته أفسكاره الماسومة
المعتامة في روحانيتهما ، سئم العفافة على طهيات الحياة وارتد إلى العشق
الإلهي ولذلك تصادف في الصعيفة من صفحاته السماء والأرض في وقت
معا^(١).

هذا رأي في حافظ الشيرازي يحسن تناوله ببعض إيضاح وتحديد . فمن
تجاوز الحد عن الشاعر شاعراً غنائياً بالمفهوم الدقيق ينطبق عما يعتلج في النفس
ويسمو بمأني التصوف إلى الأوج ثم يهبط من الروح إلى الجسد . إنه لم يكن
شيئاً من شيوخ التصوف على مذهب خاص به ، ولكنه اصطدم الأسلوب
الصوفي في تفسير الحقيقة بالحجاز ، فسكن لقوله ظاهراً غير مقصود وباطناً هو
المشود ، لذا وجبت الحيلة والأناة في تدبر شعره وفهم مادياته ومعنوياته
على الوجه ، الصحيح ، وما يرد في الشعر الصوفي متعلقاً بالجسد مثلاً قد يكون
أبعد شيء عنه لإتصافه بالروح وفنائه فيها .

ومن شعراء الصوفية كشيخهم جلال الدين الرومي من أورد في شعره
من لوازم الجسد ما إذا ذكر أحمر منه وجه الحواء . وما كان غرضه سوى

2. Nicolas : Quelques Odes de Hafiz. pp. 8, 9 (Paris 1898).

(٢) بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب و کتاباد و کنگشت مصلاً را

التمثيل ، وليس كذلك حافظ ، وهو إذا أوردته كان بعيدا عن الصراحة
العارية .

وما دام الشيء بالشئ يذكر فهذا بيت له يتضمن ذكرا لمدينة شيراز
يقول فيه :

(ناولني أيها الساقى ما تبقى من كأس الطلاب ، فلن تجرد في الجنة ضفة ،
نهر ركناباد ولا روضة المصلى ^(١)) .

فهذه النحر الباقية قد تكون المتبقية من البارحة كما قد تكون النحر
الصوفية بمعنى المشق الإلهي الذي ينبثق منه العلم الدني . ونهر ركناباد
وروضة المصلى مما كان يألف الشاعر أن يتردد عليه في شيراز للفرجة .
وفي هذا من قوله يرتبط الواقع بالخيال أو يمتزج بالمادة على نحو
محبب مدحج .

ولما كذا مع حافظ في حديثه عن ضفة ذلك النهر وتلك الروضة على أنهما
من الأماكن الفضة في شيراز التي لا يعرف لها شبيها أي شبيهه حتى في جنبة
المأوى مبالغا بذلك في وصف حسنهما وشدة تعلقه بهما ، ومؤكدا ضمنا فرط
حبه لهذه المدينة التي يؤثرها ولا يؤثر عليها . يرد على البال منظومة يختص
بها شيراز :

(يا حبذا شيراز من بلد ليس كنه بلد ، اللهم أدم له البقاء إلى الأبد .
ألا لا أوحش الله من ركناباد نهرناه ، إن ماء الزلال به خلود همونا ، وإذا
النسيم بين جعفر آباد وركناباد سري ، كان النسيم في مسراه معطرا ،

1. Arberry : Fifty Poems of Hafiz, p. 61 (Cambridge 1947)

قدم علی شیراز و فیض الروح القدسی ، اطلب من أهلها السكمل ذوی
اللب (۲) .

فقی هذه الطائفة من الأبیات يتصدی حافظ لذكر شیراز واصفا إياه
بكل جمیل معبرا عن حبه لها موطنها ودار إقامة مبیدا أن أهلها جهابذة أعلام
من أهل العلم والفضل وإن كان أمیل إلى عدم من مشایخ المتصوفة الذين
يشد المریدون إليهم الرحال من الآفاق للاخذ عنهم والسماع منهم . وهذا
من كلامه مصداق لما أشرقا إليه فی صدر كلامنا من أن شیراز علی عهد
حافظ كانت عامرة بحملة العلم وشيوخ الصوفية . فهو یقرر حقيقة عهدا تضعها
فی منزلتها بین المدن .

وبركن فبأسلوبه إلى الإفادة وقلما یضیف ما ینخرج به عنها رغبة فی
التعبیر عن نوعة صوفية ، اللهم إلا فی قوله إن ماء نهرها هو ماء الحياة الذي
یهب الخلود شاربه ، فما وجد مشبها به غیر ماء الحياة لهذا الماء .

إلا أنه من بعد لا یملك السكف عن أسلوبه الشعري الذي یقعده بتلك

(۱) خوشا شیراز و وضع بی مثالش

خداوندا نگه دار از زوالش

زرکفا باد ماصد لوجش الله

که عمر خضر می بخشد زلالش

میان جعفر آاد و مصلى

عبیر آمیز می آید شمالش

بشیراز آی و فیض روح قدسی

بجوی از مردم صاحب کمالش

الصورة الشعرية المألوفة في الشعر الفارسي الصوفي فيسأل الصبا عن تلك
المليحة السكرى :

(يا صبا خبرى عن تلك المليحة السكرى ، ماذا تعلمين من حالها
يا ترى ، لا توقظنى بالله من سنى ، فأنا مع خيالها فى خلوتى لم يا حافظ .
مادت خفت الهجر . لم تقدم على عهد الوصال الشكر) .

وبمثل هذا من قوله نتبين أن منظومته من شقين متباينين ، ففي الأول
كان وصافا للحقائق وقافا عهد معالمها ، حتى رسم اشيراز صورة على الأيام
لا نبلى ، واستتبع ذاك أن يكون أسلوبه على وفق ما طرق من معنى . أما
الشق الثانى فغلبت عليه فيه نزعة صوفية وما تسعوا جب عليه من أداء
خاص بها ، وقوله لا يمكن عمله على ظاهره لأن القارئ لا بد تصرفه عن
هذا الظاهر . وتلك المليحة الفشوى رمز للذات الإلهية التى يفهم مع خيالها
فى المقام بالخلوة الصوفية . والخلوة فى لسان الصوفية هى مخافة النفس ،
والرياضة من تقليل الطعام والمنام وصوم الأيام وترك الآثام والمداومة
على ذكر الملك العالم وليس يخفى الفارق بين معنى الخلوة لغة والمصطلحا
وأن الشاعر يذكر ما ذكره وهو يريد غيره .

وهكذا قال حافظ الشيرازى ما قال فى شيراز فوشى الواقع بالخيال
وتفعل بمن يتلقى عنه بين الأرض والسما ، وما كان هذا بدعا منه فنحن
نألفه عهد شعراء التصوف ، إلا أنه فى منظومة شيراز لم يسرف إسرفهم
فى حشد المصطلحات وإفحامها بل ذهب مذهبها وسطا والوسطية خير المراتب
وكان الموفق فى ذلك سيما وهو يقول الشعر فى شيراز .

هذا شعر قاله شاعر في وصف مدينة وهو في هذا يشبه بعض الشبه ما أوردنا من شعر بعض شعراء العرب في بعض المدن ، غير أن في الفارسية فكأشعرياً آخر يدور فيه كلام الشاعر على وصف مدينة من المدن مع ذكر أصحاب الحرف فيها من الصبيان في الأغلب ، والحديث عما يستخدمون في حرفهم من آلات وأدوات ولهم في ذلك منظومات طويلة لها خاص من كيانها . وتعرف المنظومة من هذا النمط الشعري الذي ظهر أول ما ظهر في العصر الصفوي باسم « شهر آشوب » و « شهر انسكريز » بمعنى مثير المدينة كما يطلق عليها عدوان « عالم آشوب » و « هر آشوب » و « جهان آشوب » و « فلک آشوب » .

ولقد كانت بين أنماط الشعر وفنونه على اختلافها موضع عناية وهي حقيقة بتلك العناية ، إلا أن منظومة شهر آشوب أو شهر انسكريز لم تحظ بما يخلق بها من عناية أدباء الفرس المعاصرين خصوصاً ظناً منهم أنها تنقلب في أغراض ومعارف يغنى الانصراف عنها . وكان هذا الفن من فنون الشعر خليقاً بالخطر وتدير معانيه . إن هذه المنظومات قيلت في مدينة من المدن مدحاً أو قدحاً . فيه كما تتضمن محامد ومعايب أهلها ، ولا شك أن معرفة ذلك من الأهمية بمكان عظيم ، إضافة إلى أنها تضم أنواع الحرف والصناعات وأسماء أدوات الصناعات مما يجعلها جليلة النفع من الناحية اللغوية .

ومما يلحظ أن هذه المنظومات التي تضمنت وصفاً للحرف ، جاءت في شكل الرباعي ، وما جاء في مدح أو ذم أهل مدينة من المدن جاء غالباً في صورة قصيدة ومثنوى .

ومما يدفع ظن البصير عن قصد شعراء تلك المنظومات أنه لا يصح في الفهم بحال أن يكون جميع صبية الحوانيت والصناعات في مدينة من أهل الملاحاة

والصباحة ، ومن المحال أن الشعراء المتفزلين فيهم يشقون كلامهم ، وإنما ربط الشعراء وصفهم بالجمال والعشق رغبة منهم في تشويق المعلقين عنهم والعقبن في قلوبهم ، وكلامهم أشبه شيء بالمعنى واللغز . وهذا الفن الشعري خاص بالفارس وهم مبتدعوه .

ولقد قال في هذا الفن شاعر فارسي هو أبو علي حسن بن أبي الطيب الباخري وشعره بالعربية وبعد أول من قال شعرا في هذا قال في غلام خياط :

قولا نلحيا طلبا خفية
يا أوجه المهر في الجمال
قد موزق المهر ثوب صبرى
فجد بخيط من الوصال

وقال في مزين :

مزين زانه حسن وإحسان
فما يشاكله في الشكل إنسان
حمامه جعيم من حرارته
لكن متى تأتبه يخدمك رضوان^(١)

وفي هذا التعريف بتلك المنظومات ما يضعها في مكانتها بين أنماط وفنون الشعر الفارسي ويجليها على حقيقتها ويرغب في دراستها .

(١) گلچين معاني : شهر آشوب ، در شعر فارس ص ٣ - ٧ [تهران

١٣٤٦ .

الشكر للأستاذ الدكتور السعيد جمال الدين الأستاذ بكلية الآداب من جامعة عين شمس الذي أعانني هذا الكتاب .

ومن أوائل من نظموا في هذا الفن الذي جدد على الشعر الفارسي «لساني شيرازي» المتوفى سنة ٩٤٠ هـ^(١).

وكان هذا الشاعر متشيعا مغاليا ، قضى الشطرا الأكبر من عمره في بغداد وتبريز . وكان مفرط المحبة للأئمة حتى إنه كان يداوم على لبس القلنسوة التي تحتوي على اثني عشر شريطا بمدد . ولما بلغه مقدم السلطان سليمان القانوني وهو يصلي في مسجد تبريز دعا الله أن يميته قبل أن يجعله يخلع قلنسوته فاستجاب الله دعاءه ومات وهو ساجد يدعو الله^(٢).

ومنظومته بعنوان « مجمع الأصفاف » أي « مجمع الجماعات » . وقد نظمها في مدينة تبريز وهي تتألف من رباعيات تناول فيها بالوصف أرباب الحرف والصناعات في تلك المدينة وما في أيديهم من أدوات . كما تعرض لذكر عاداتهم ورسومهم . ورتب منظومته على نحو خاص فخص كل حرفة بخمس رباعيات وبيت من المثنوي جملة عنوانا للفصل . وفي المنظومة أبواب في الحمد والمفاجاة ومدح الرسول وصفة المعراج ومدح الإمام علي كرم الله وجهه ومدح الشاه طهماسب الأول الصفوي ثم تحدث في صفة العشق والقلب وعن الساقى والمطرب وحاكم تبريز

ويؤخذ من محتوى هذه المنظومة أنها كتاب قائم بسكياته وليست مقصورة على وصف مدينة تبريز وحدها . وقد تناول بالذكر في هذه المنظومة طالب العلم والشاعر والكاتب والمؤذن والمهجم والرمال والطبيب والمطار

(١) سعيد عبد المؤمن : دراسات في الحضارة والأدب الصفوي ص ٢٠٢ القاهرة ١٩٧٥ م .

(٢) د . حسين مجيب المصري : في الأدب الإسلامي . ص ١٢٨ . [القاهرة ١٩٦٧ م] .

وبائع السكر والسكر والسكر والنقاش والمذهب والمجاد وغاناك أغطية الرأس
والبزاز والسماوار والخياط .

« قلت للصراف الوسيم وهو كقارون بنفسه مفتر لأن حسده مال
على الأيام يزيد بلا حصر . كم لك من ذهب في اليد ، فقال إن لي ذهباً
لا يعد . لو أني كالدينار تجوات ، من هومي ونحومي نجوت . وامض إلى
الحجر الأسود من لمة الرقيب ، لعل أصبح مملوكاً للصراف الحبيب . أن
دراهم العمر في يدك منذ زمان مديد ، نيا أيها العمر العزيز هل فيك إن
مزيد ؟ يا بني الصراف اعرف حاسدك ، ومن يريد الخير والشر لك^(١) » .

فالشاعر يمثل هذا من قوله لا يقصد إلى المعنى قصد مباشراً ، وإنما
يجري على عادة شعراء الفرس من الخوم عليه طويلاً والخروج من فسكرة إلى
فسكرة وتوليد صورة من صورة بحيث يجمع حشد جلد كثير من الجزئيات
ليتألف منها كل في كيان يحيط به ويحدد معالمه .

وللشاعر « كلیم » المتوفى عام ١٠٤١ هـ منظومة من هذا النمط نظمها

(١) بادلبر صراف که چون قارونست

مغرور بنقد حسن روزا فرونست

گفتم که ترا چند عدد زر باشد

گفتا که زر من از عدد بیرونست

کره چو زر آواره باطراف شوم

شاید که ز درد و غم صاف شوم

در سنگ سیه روم ز نقرین رقیب

شاید محک دلبر صراف شوم

عمریست که نقد عمر در دست منست

ای عمر عزیز فرده داری یانه

في وصف مدينة اكبر آباد بالهند ، فوصف الحرفيين وحديقة «جهان آرا» .
وقد ولد في همدان ، إلا أنه ارتحل إلى الهند وهناك حظى عند شاه جهان
ونال رتبة « ملك الشعراء » . وصحب شاه جهان إلى كشمير حيث افتتن
بجمال الطبيعة فيها وبقى بها إلى أن مات (١) .

ويختلف كلیم عن لسانی فی أنه اختص كل صبی من أصحاب الحرف
ببيتين من الشعر ليس إلا ، وهذا ما جعل قوله موجزا مركزا فيه العناية
واضحة بالغرض وتوضيح المعنى في حدود بيتين لا يكفاه من الخروج عن
نطاقهما مستطردا ومظلومة تتألف من مائتين وثلاثين بيتا . وما هوذا
يقول في غلام بزاز :

(للقماش من البزاز حبيب فاتن الجمال ، وله به على الديباج الصيني
دلال . ولتمض بك إلى أي دكان خطوتك فان تقع على ما يروق نظرتك (٢)) .

ويذكر صبيّا حائكا متغزلا في وسامته وصباحته على هذا الأسلوب
التقليدي الذي آثروه الناظمون في هذا الفن ولم يؤثر عليه . ومما تشكل به
تبعا لذلك فن شمرى آخره خاص من كيانه وفننى به وصف الصبيان بما
يبين ملاحظتهم بدافع موضوعي لا يبعث عليه قصد ولا يحمل على الجدل :

(حائك مليح صبيح الثياب يزين قامته شجرة الصنوبر ويفرى العاشقين

1. Browne : A Literary History of Persia. p. 258 (Cambridge 1930).

(٢) قماش دلبری بزاز دارد

که بر دیبای جینی ناز دارد

بهر دکان که افتادست راحت

بی سودا بجامانده نسکاهت

إن لأهل الملاحة شوكا منه في قصائهم وبقدون عليهم قلوبهم من جيوهم
إلى ذبولهم^(۱) .

والشاعر حريص الحرص كله على أن يذكر الشيء يلوازمه ومتعلقاته ،
خصوصا في التمويه بصداعة الغلام ، وهذه الصداعة تبدو بنحوها على
تفاوت في تلك الأسماء ، لأن الشاعر موزع الطاقة بين وصف وسامة الصبي
وصداعته وما يبعث في قلب مشاهده من لوعة الهوى . وقد تكون صداعته
وأدواتها أجلى وأوضح في مثل قوله وصفا لغلام صائع :

(جميل صائع يذيب العاشق الولهان ، فله من فرعه إلى قدمه مقاتن
تداعب الجفان . إن سقط العرق في البوتقة من خده ، فلك الورد من شعله
وقده^(۲))

فكليم له البراعة في رسم صورته الشعرية ، ويمثلها بجميع كل ما يحسن
قائل أن يقول في هذا الفن من فنون الشعر الفارسي .

وإن امتد بنا القول في هذا النمط من المنظومات بلغ بنا الشاعر الفارسي
محمود سعد سلمان ، من شعراء العصر الغزنوي والسلاجوقي في الهند ، وكان
محمدا ، فوشى بيده وبين السلطان من أوغر عليه صدر مولاه فزجه في غيابة

(۱) بت خياط شوخ جان زيبست

صنوبر قامت وعاشق فرييست

بتان را خار در پیراهن ازوست

گر بیانهاهن تا دامن ازوست

(۲) بت زر کر بآن عاشق کدازی

سرابا راحت ود المنسوازی

عرق چون از رخس در بونه ریزد

ترا گیل از مان شعله حیزد

السجن ، ولبث فيه أعواما تطاولت ولم تجد فتىلا شفاعا الشفعاء من العظماء والفضلاء فيه ، ولا ما ينظم من قصائد تعرف بالحبسيات في سجنه فما رقى له السلطان إبراهيم الغزنوى ، وما ذاك إلا لأن هذا الشاعر كان ذا رأى في السياسة وقد مال إلى ماسك شاه الساجوقى مما اسخط السلطان الغزنوى عليه .

إلا أن المعروف شمله بعد أن لبث في السجن سبعين عددا بلغت تسعة عشر عاما ، فاطلق سراحه السلطان مسعود الغزنوى عام خمسمائة للهجرة وديوانه شاهد صدق على وفور فضله وسعة علمه وجودة شعره والتزامه عمود الشعر وأنماطه على أصاليب المتقدمين . وقال بعض من ترجم له إنه من نواذر الأيام وأفاضل الأنام وقد حلب الدهر أشطره وذاق حلو الدنيا ومرها وله ثلاثة دواوين أحدها بالفارسية والآخر بالعربية وثالث بالهندية^(١) .

ويبقى على ما عرف عنه في تلك السطور . أنه كان يأخذ يأخذ من سبقوه ويشارك من عاصروه في مذهبهم الأدبى ، ويلزم من ذلك أن يكون قد نظم (شهر آشوب) ذلك النمط من المنظومات التي ظهرت بواكيره في عصره وازدهر في العصر الصفوى .

ولم نصادف من نسب إليه (شهر آشوب) إلا أننا وقفنا على هذا العنوان في ديوانه دون ما إشارة إلى المديقة التي قيلت فيها ، وهي لا تعدو مجموعات من الأبيات تتراوح بين البيتين والستة وكل مجموعة تحت عنوان ، (يقول الحبيب بائع العنبر) (صفة الراقص الجميل) و (صفة القصاب

(١) رشيد ياشنى : مقدمة ديوان مسعود سعد سلمان . ص . كا - له - شط
س : [طهران ١٣١٨ هـ] . [أعارنى هذا الكتاب الأستاذ الدكتور طلعت
أبو فرحة . رئيس قسم اللغة الفارسية بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر .
جزاه الله عن العلم كل الخير وله منى وافر الشكر] .

الوسيم) و (صفة الحبيب ذي الشعر المجعد) و (صفة الجميل الخباز) .
مثل تلك العناوين هي على ما ألف في هذا الفن من الشعر الفارسي .
فن قوله في الراقص :

(أيها المليح الراقص يا من تقلب ، إنما أفت باعث الأنس وأصل
للطرب . أنت تدور وتدور كالفلك ، فليس عجبا أن ذلك لك . تارة يبدو
الفهار من وجهك ، وأخرى الليل من شعرك^(١)) .

وهذا من قوله دليل على وجود هذه الحرفة في مجتمعه ، سيما أنه خص
هذا الراقص بأبيات أخر . ويلوح أن هؤلاء الفنانين الراقصين كانوا يغمرون
المسامرين واللاهين بما يغمر نفوسهم بهجة وحبورا ، ويؤلفون طائفة من
طوائف العرفيين في ذلك الزمان . شأنهم شأن من يقدمون الشراب في
الحانات ، بدليل قوله في غلام ساق :

(أنا من في الصفو والاهو والحبور ، مادام من يسقيني ساق فيه الحور .
الزهرة والبدر والخرووجه المشرق ، فبهذين النورين مجلسا في النور يفرق
وإذا القران بين الزهرة والتمر تم ، فاللهو والأنس والسرور مما يتم^(٢)) .

(٢) ای بت پای کوب بازی گر مایه ترهتی واسل طرب
گشتن تو باسمان ماند چون چنین باشد ای پسر نه عجب
که گه از روی تو نماید روز گه گه از زلف تو نماید شب
(٣) عیش و نشاط و شادی و لهو ست مرا

نا ساقی من آن بت حوری لقا کند

زهرة الست و ماه بادمور ویش بروشی

زان هردو نور مجلس ما پرضیا کند

آری چو ماه و زهره یکجا قران کنند

عیش و نشاط و شادی و لهو اقتضا کنند

(الفارسی)

ومسعود سعد سلمان معبر في مثل هذا من قوله عما ألف شعراء
ترمايه من تردده في شعرهم ، فهم يحشدون ويقتحمون مصطلحات العلم في
كلامهم مباهاة منهم برسوخ قديمهم في أشقات العلوم والفنون .

فهذا الشاعر إنما يحمل من كوكب الزهرة والقمر والنجو ووجه الحبيب
نجوماً لا شيء ، سوى رغبته في الإفادة أن الزهرة والقمر إذا اقترنا كان ذلك
باعثاً للبهجة والسعادة عند الناس ، وذلك معروف في علم الفلك عند القدماء
فكأنه إنما أراد أن يخلص من ذلك التشبيه إلى إعلان هذه الحقيقة العلمية
وهو في مثل هذا يذكرنا بكثير من معاصريه ومن جاءوا بعده من أمثال أبي
الفرج الروني وخاقاني وكثير غيرها نقف مما أورد في أشعارهم من مصطلحات
علم الفلك وغيره من العلوم موقفاً من كلام محجوب عن فهمها في عصرنا .

وآخر ما نوردته مثالا من منظومة هذا الشاعر قوله في صبي قصاب :
(أيها الجميل لك الغمزة والمديّة للقتل أدانان ، وإن ينجو من فتكهما قط
حيوان . أنت لي روح ولما كنت بك أحييا ، فإعما أنا أحييا بنظرة مني إلى
ذاك الحيا . وأخوف ما أخاف أن تقتلني يوما ، فلا بأس عندك من قتل
الحيوان دوماً^(١)) .

(١) آت کشتن داری صنایع مزه وکارد

زین دونا کشته زد منت نرهد جانوری

تومراجانی وچون باتو بوم جانوری

زئدة کردم که زد یدار تو یابم نظری

من برسم که مراروزی بکشی تواز آنک

جانور کشتن نرد تو ندارد خطری

وقوله في هذا الصبي للقصّاب يورد على الخاطر ما أوردنا من قول للشاعرة « مهستي » في القصّاب فلم يبق إلا أن نجد مجالا للموازنة . مهستي كما في الفصل الأول من هذا الكتاب تقول قولاً معيباً مبتذلاً لا مساغ له في ذوق ذواقة لأسها تلمح بل تصرّح فيه بالفحش ، وليس الشأن هكذا عند مسمود سعد ولكنهما يتفقان في قولهما إن القصّاب يقتل على الدوام فتلك صفاته فلا يرى في ذلك شيئاً يستكره .

ولكن الشاعر كان رقيقاً سليم الذوق ، فقد جمع بين الغمزية والمدية وهذا تعادل بين العنف واللاطف . كما تلمح باللفظ تلمعاً جميلاً فقال إن القصّاب يقتل الخيوان وهو حي ، وإعما حيانته بنظرة إلى الحيا الجميل ، وهو كماشق ولما لا يريد أن يفارق الحبيب بالموت حتى ولو كان هذا الحبيب غليظ القلب والقول مطلقاً عنده من المعتاد .

ومن شعراء الفارسية الذين نظموا في المدن شمرا وكان ما نظموا مختلفاً شيئاً ما عما نظم غيره من الشعراء ، أهل الشيرازي ، وما ذاك إلا لأنه قصر غزلاله على ذكر أهل الصباحة والملاحاة من أهل تبريز . والغزل من ألفه إلى يائه لم يخرج عن هذا النطاق وأهل من شعراء الفرس في القرن العاشر الهجري وجمهرة أشعاره في ذلك النمط المعروف بالغزل ، والغزاة الصوفية أغلب على شعره بامة في هذا النمط (١) .

غير أن ما قاله في تبريز ليس من القصوف في شيء ، ولم يرد في كليانه

(١) رباني : مقدمة كليات أهل شيرازي ص ٥٥ (طهران ١٣٤٤) :

المطبوعة ، وإما ورد في مخطوطة بدار السكتب المصرية^(١) .

(ما وسعت الأرض مكانا من تبريز أحسن ، ولا اشبهتها مدينة في هذا
الكون في كل طريق تشاهد صفوفها من أهل الجمال ، بحيث يصبح عيور
العشاق من الحال . من في تلك المدينة من يدور ، أم ملائكة أم حور ؟
فمثل ذاك الجمال ، مالا يخطر لبشر على بال . وبمنظرة يسلمن لب من من
يقيمهم ، ومن يشعهم لا خبر عنهم^(٢)) .

فأهل يمشد ماوسعه أن يمشد من صفات الحسن ليجريها على من في
مدينة تبريز من الملاح ، وصرف همه إلى ذلك في غزله هذا ، مرتبا عليه ما يشير
الحسن في القلوب من لوعة الهوى ، فجمع بين متلازمين هما الحسن والعشق .
والشاعر لا يذهب مذهب الشعراء الذين فظفوا المنظومات المعروفة
بشهر انكيز ، التي اختصوا فيها مدينة من المدن بوصف غلامها من أهل
الحرف . بل كان وصفه لأهل الجمال حل التجليل والمقصود مساوئها في

(٣) أهلى شیرازی : دیوان أهلى شیرازی : مخطوطة بدار السكتب المصرية ، أدب
فارسی طبع

(٣) خوشترز شهر تبریز جایی دیگر نباشد

شهری بدین لطافت در بر و بحر نباشد

در هر گذر بینی صف بسته آند خوبان

عشاق راز آنجاء گذر باشد

حورند یا فرشته مهیگران ابن شهر

ابن حسن وابن لطافت حد بشر نباشد

در يك نگاه بانی سازند بیخود بیدلان

وآنکه برند دل راز خود خبر نباشد

الأغلب ، ولم يستترع التفاته إلى تبريز سوى جمال نساءها وكثرة عشاقها .
إلا أنه يبدو ذا حذق في توليد معنى من معنى ، فبعد أن قل في البيت
الرابع إن التبريزية حلوة العينين إذا رمت من رمتته بمنظرة سلمته قلبه ،
سرعان ما خرج من كلام إلى كلام وكأما خرج من نشوة إلى صحوة مقبلا
على نفسه بتذكيرها أن مدينة تبريز وإن كانت مدينة الحسان ، إلا أنها
إلى ذلك مدينة لا يبرحها أهل النظر . وكان هذا قوله في البيت الخامس
للغزل .

وحد النظر أنه الالتفات إلى حقائق الموجودات وإيمان النظر في
قدرة الله ، كما يقول المتصوفة إنه توجه الحق إلى السالك وتوجه السالك إلى
الحق . والنظر الإنساني نظره إلى الله والنظر الرحمانى نظره للرحمن إليه .

ومن الحق قولنا إن أهل الشيرازى بملك الازدواجية حسنا فعل ، أى
أنه جمع للخير من طرفيه لأنه أضفى على نساء تبريز أهم وأخص صفاتهن وهى
الجمال ، أما رجالها فوصفهم بالحسكة والعقل والكمال .

ومن شعراء الفارسية الذين نلتفت إليهم لورود ذكر المدن في شعرهم
صائب تبريزى المتوفى هام ١٠٨٥ للهجرة . وهو سليل أسرة عريقة في النسب
في تبريز ، فقد كان أبوه وأصح الثراء ، ألا أن صائبا حصل العلم في مدينة
أصفهان التي كانت فيها بداية نشأته ، ولذلك نسب إليها وعرف بالأصفهاني .
ولقد غاب على شعره الطابع المذهبي لأنه كان راسخ العقيدة في تشيعه ، فنخرج
في ريق شبابه إلى الحج وزيارة مدينة مشهد ، ثم جرى على معتاد كثير من
شعراء عصره الفرس في الهجرة إلى الهند أملا في دنيا يصوبها ومفولة بدر كماء
نوفى الهند وجد سبيله إلى السلطان أكبر وابنه جهانگیر . إلا أنه أنقلب

راجعا إلى إيران حيث اتصل بالشاه عباس الثاني الذي خلع عليه لقب ملك الشعراء^(۱) ولما سكن هذا الشاعر كان جيش القلب بالحسين إلى مدينة أصفهان، وليس عجبا أن تغارعه نفسه وهو في أرض غريبة هي أرض الهند إلى أصفهان التي هي في عقله وخیاله بأكرم منزلة، لما يحمل لها من ذكريات أيام طفولته وشيبته، وأعوام قضائها بين شيوخ العلم فيها لا نسيان لها على مر الأعوام. إنه يعبر عن الشوق وهو يهفو به إليها ويهفو بمثل قوله. وقد لاءه فرط الحنين:

(عندما بطرق الشوق إلى أصفهان باب القلب، يطرق الدمع أهدابي ومنها الدم بنصب. لي جبين كأنه الشمس في يوم خريف طلعت، وألف بسمه مشرقة بصفرة الزعفران مزجت يا ويلتا! بلبلی الثمل من حبالته في غداء وبلاء، يعجز عن تصعيد زفرة حذبة في الروضة الغناء. يا حبيذا هي من نعمة أن يؤوب صائب من الهند، ورؤية جمال أصفهان ماله من قصد^(۲))

(۱) شبلی نعمانی (ترجمة تقي کیلانی). شعر المعجم، ص ۱۵۸ - ۱۷۰ ج ۳ (تهران ۱۳۳۴).

(۲) جو حلقه بر در دل شوق اصفهان بزند
سر شک بر صف مزگان خون شکان بزند
سراز خیمت که چون فتاب روز خزان
هزار خنده رنگین بزعفران بزند
فغان که بلبل مست مرا کشا کش دام
ز سینه یک نفس خوش بگلستان بزند
چه نعمتست که صائب زهند برگردد
سراسری روی بازار اصفهان بزند

صائب تبریزی: دیوان صائب تبریزی، ص ۵۳۳، [تهران ۱۳۳۳ شمس]

وأول ما يلاحظ على شاعرنا هذا أنه قصر غزلا من فائحته إلى خاتمته على مدينة أصفهان وفيه يظن عما ران على قلبه من أمي بعد أن فارق أصفهان ، فهو يتفجع ويتوجع ويئن لما يكابد فيها من تباريح الشوق . ويوميء عرضاً إلى أن الندم بلغ منه كل مبلغ على مزايلته لها وإيثاره العيش بعيداً عنها . ويبدو أن المهد لم تطب له مقاماً ، مما حزن في نفسه وضاعف من كده . إنكلم يتعرض لأصفهان بالوصف بل كان حسبه أن يصف أسفه عليها وحنينه إليها ، وهو بذلك يصدر عما تخطوى عليه جوامحه من مفازة نفسه إليها كما أنه يصدقنا التعبير عما يعطفه نحو أرضه الحبيبة وبذلك يسبق على قوله في أصفهان من الصفة ما لم تقع على مثله في شعر فارسي درسناه وأوردناه في هذا الصدد . ولا عليه في أن يكون مبالغاً في استغرام البديع لأن ذلك من مالوف أهل زمانه .

وذكر شعراء الفرس القدامى الذين نظموا في هذا النمط من المظومات سائر بنا إلى تلمس من نظموا في المدن من شعراء الفارسية المحدثين أو المعاصرين المعاشين ، ونعرف منهم خليل الله خليلي الشاعر الأفغاني . وله في الأدب الفارسي المعاصر صيت بعيد قلما كان لشاعر ، ومرد ذلك إلى أنه في شعره فاطق عن أمته وهو يشبه شعراء الفرس القدامى في جزالة لفظه ودقة معانيه ولقد تقاب شعره في شتى الفنون ولـكن يخصصنا ويعتقنا من خليلي أنه وقد على كثير من البلاد الإسلامية ، فتعدي للظن فيما على أنها تذكرة بمجد المسلمين في سالف الدهر ، ولا غرو فهو ذو نزعة إسلامية ملحوظة . وقد نظم في مدينة لاهور وانقره والطائف وطهران وشيراز^(١) .

(٢) د . عذاف ريدان : شاعر أفغانستان المعاصر خليل الله خليلي ٢٤١٦

ونعتار ما قاله في مدينة شیراز لأنه مذكرونا بتأثره بحافظ. الشیرازی الذي خص شیراز بغزل على حده ، وسوف نجد بين الشاعرین وجوها للتشابه والتخالف . فالشاعر الحديث يشبه الشاعر القديم في تعبيره عن أن قواده يهوى إلى تلك المدينة وإن كان الفارق أوضح ما يكون بين الشاعرین في تخلفهما بشیراز . فالشاعر القديم فارسی يحب بلده حبا جاه ولا يطيق أن يفارقه إلى غیره حتى إلى بلد آخر في ایران ، أما المعاصر فأفغانی وإن كان فارسی اللغة ، يحبها لأنها البلد الذي ينتسب إليه الأعلام من العلماء والبلغاء والشعراء ، كما أنه بلد حافظ وسعدی وهما نجمان متألقان في سماء الأدب الفارسی .

وخلیل الله خلیلی في تعبيره عن حبه لشیراز معانير ظاهر التأثر بحافظ. الشیرازی الذي نظم شعرا تقبـدم نظرها فيه وتعايقنا عليه . یقول شاعرنا المعاصر ،

(بشراك یا شیراز فقد جئتک من الربیع بالطوب ، وحمل رسول روضة القلب إليك ثانیة رسالة إلى حبیب : ولئن حمل الربیع النرجس والفسرین والورد من ههناک ، لقد حملت ألف ربیع بقلبی لأجلك ، من الحديقة إلى جفة الورد حملتها ، أسراراً کثرث وخفیت افشيتها ^(١)) .

(١) مزده ای شیراز من بوی بهار آورده ام

پیک گلزار دلم پیغام یار آورده ام

گر بهار آورده زین سان نرگس و نسرين و گل

صد بهار جان فرامی در کنار آورده ام

از حديقة زی گلستان و زمنائی سوی شیخ

راز های بس نهفته آشکار آورده ام

فالشاعر بهذا من قوله أشبه ما يكون بساع إلى وصل من يهوى وهو يحمل إليه هدية تعجبه ، ويريد يقول إن لي هدية ليست ككل هدية بالغة ما بلغت في نقاستها وروعتها ، لأنها من روح ظمأى إلى لقاء الحبيب . إلا أنه يخرج عن تلك الروحانية التي أسبقها على نسيم الربيع تأسيا بحافظ ، ليدخل على روحانية العشق الإلهي والتأمل الحكيم ، مشيرا إلى كتاب في التصوف بعنوان حقيقة الحقيقة لسناي وكتاب (گلستان) لسمدي ، مؤكدا بذلك أنه منصرف على شيراز من أجل من سككوسها في سالف الدهر من أعيان البيان وأقطاب التصوف . وحافظ متقدم عليه في شاعريته حين تسأل عن حبيبته الشيرازية التي رمز بها إلى الذات الإلهية .

ولسكنه ينهى قوله عنها على نحو يجعل بدايته أجمل من نهايته ، لأنه يذكر أن الكلام في شيراز يطول ويطول وأن أجمله اجمالا ، ثم تجاوز الشعر إلى غير الشعر قائلا إن شعب إيران وأنغاسقان يرتبطان في وحدة وكل منهما مسعد مواس لصاحبه .

ومثل هذا الخروج الفجائي من غرض إلى غرض باعث قوي على التساؤل عن مدى أصالة حبه لشيراز بعد إذ عبر عن ذلك الخب تعبيرا من برح به الشوق وأضواء الحنين ، وهو مختلف عن المصري الذي اشفاق طهران وتمثلها حبيبا في قصيدته من بدايتها إلى نهايتها وحبس القول على ذلك حبسا فكان أعسـدق تعبيرا عن عاطفة المحبة وإن لم يقمارض ذلك مع كون الشعارين هذا قلبهما إليها بسبب من نوعية ثقافتها الأدبية والفارسية .

ويقع اختيارنا على قصيدة له أخرى عفرانها (ليلة في أنقرة) للقبين كيفية دخوله على غرضه ونوعية تعبيره عن شاعريته بعد أن كاد يستنفد طاقته الشعرية إزاء تلك المدن التي اختصها بالنظم فيها ، وهي مدن كثير

عديدها كثيرة ليست عند شاعر غيره من شعراء الفارسية والعربية والتركية
في مبلغ علمها

وأول ما يوحى به عفوان قصيدته أنها في أكثر الظن وبإدب الرأي
تعرض صورة معجبة لليلة أنس أو مجلس جمع الأحبة من العلماء والفضلاء إلا
أن شاعرنا يدور كلامه على غير هذا المتوقع منه ، لأنه يضمن قصيدته الطويلة
ما يضمن شعراء التصوف أشعارهم من رمز وإيماء ومعان لها مظهر وجوهر ،
وتمثيل وتشخيص وتفسير للحقيقة بالمجاز ، ولقد قل ما قال متأثرا أو متأسيما
بشاعر الصوفية الأكبر الأشهر جلال الدين الرومي المعروف بمولوى في أول
مقطوعة من منظومات كتابه المعروف بالمتنوى ، وفي مقطوعته تلك يذكر
القول على الغاي ، على أن الغاي يثن وينوح وقد شفه الأسى وبرحت به لوعة
الفراق ، لأنه انتزع انتزاعا من قصباته ، فأنينه وحنينه أبدا لقصباته التي
كانت له مستقرا ومقاما ، إنه ذلك الذي ازعج عن داره وفي أرضه الغريبة
يحيا حياة طريد شريد .

أما مراده بالتمثيل لذلك الصوفي الذي يرى أنه كان يقيم بالعيش في
جوار الله أو في عليين ، إلا أنه قضى المقدار بأن يهبط من عليائه إلى تلك
الأرض ، ومن المتصوفة من يبغون مزاينة هذا العالم وهو عالم الفناء والعناء ،
إلى عالمهم الأول عالم الصفاء والنقاء . وما مثلهم في الأمثل هذا شأنهم بشأن
ذلك الغاي الذي برح به الشوق إلى مستقره الأول .

ومما لا نملك له دفعا عن الخاطر ، أن الشاعر يطرق هذا المعنى ويذهب
هذا المذهب في شعر له عن مدينة أفقرة ، وكان السابق إلى الفهم أن يقول
ما قال في شعر له عن مدينة قونية ، وما ذاك إلا لأن مدينة قونية هي مدينة
جلال الدين الرومي ولسكن مدينة أفقرة مذبذبة الصلة به وبمذيقته الصوفية

وعشقه الإلهى ومريديه الذين يرقصون رقصتهم الرمزية ومن ينفخون فى الناي
فيقع الخشوع فى القلوب وتفيض من الدمع العيون .
ولكن لنا أن نخرج هذا من صنيع الشاعر تخريجا آخر . فبقول إنه
ربما خطرت بباله ذكرى جلال الدين الرومى وهو فى ديار الترك فقداعت
أفكاره وسرت فى أشعاره ، ولم يجد خير مما كان له من معان وهو يحى
الترك معبرا عن روحانية شاعرهم جلال الدين الرومى ، وذلك بالسير فى خطاه
والضرب على قلبه فى أوسط وأروع مآثوراته :

(هكذا أقت من حرقه معزفك الحشر ، حتى قام من قصباء قلبى عالم
آخر . شكواك وخرفتك وصوتك ومالك من نغم ، كل منها كان فى صميمى
الضرم . لقد احترقت رغما عنى وصرت خففة من رماد ، من ذا سواك يجعل
من الرماد للآثار المعاد . سوف أسيل دماء بصوتك خالب الالب ، إذا ما عزفت
ثانية على معزفك موقد نار القلب أسيل من كل جسدى سوف يتعالى تحيىب ،
إذا ما ترنمت بما فيه للروح لميىب^(١) .

(١) آنچنان کردی زسوز ساز خود محشر پیا
کز نیستان دلم شد عالم دگر پیا
نغمه ی تو ، ناله ی تو ، سوز تو ، آواز تو
هر یکی در رگ رگ من کرد صد آذر پیا
سو ختم از ناتوانی ، مشت خا کستر شدم
کیست جز تو تا کند آتش زخا کستر پیا
آب خواهم شد به تأثیر نوای دلکشت
بار دیگر ساز سوزانت نمایی گر پیا
از سرپای وجودم ناله خواهد شد بلند
گر کنی آن ناله بی جانسوز را از سر پیا

خلیل الله خلیلی : مجموعه اشعار رحلتها إلى خلیلی ، ص ١٣٣ - ١٣٤ [تهران] .

والواجب وجوباً لا يمكن إسقاطه ، هو قولنا إن شاعرنا لم يذكر ما ذكر عن الفأى ابتداء بل اقتداء ، أو على التوضيح والتقريب ، أخذ عن جلال الدين الرومى ما قال فى الفأى ولـكن مع تبديل فيه . فجلال الدين فى منظومته أسقمهل بالدعوة إلى سماع الفأى ، ثم تخيله با كيا شا كيا بحرى على لسانه شكواه ، إلى أن يخرج إلى غرض آخر يشرح فيه بعض أصول التصوف . ولـكن خليلي يتجه بنفسه إليه مهاجياً ، وفى مفاجأة له يحسن إيما إحسان فى التشبيه بالمتصوفة فى نطقهم عن جذبة العشق الإلهى ، وله رقة فى المعانى وقدره على جمال التصوير بالتعبير

إلا أنه يتجاوز ذلك بغية ليقول إن نسيم الربيع حمله إلى جفة إخوته الأتراك ، وسرعان ما يعود إلى ذكر جلال الدين الرومى ليقول إنه جعله دليله الهادى فى سفرته إلى الخيال . وكانت سفرة مومونة لانسيانها لذكرها وبألمها من ذكرى هو فخور جد فخور بها .

وإذا ما عدنا إلى عنوان تلك المظومة ووجدناه (ليلة فى أنقرة) استيقنا بأن العنوان ليس بشاهد على ما افترج سمته من كلام . ولا نعلم ما إذا كان الشاعر فى ليلته تلك قد ألقى السمع حقاً إلى درويش مولوى فى أنقره يفتخ من روحه الظمأى فى ذاك اليراع المقلب ، ولو أنه أشار إلى أنه قال ما قال فى مديفة قونية ، مديفة جلال الدين الرومى ، لسكان وضعه المظومة فيما هو أشكل به .

إن خليل الله خليلي لم يكن فيما قال شاعر غنائياً ، بل صوفياً مولوياً . وما تحدث عن نفسه بشيء موهى تهفو إلى أنقره أو غيرها من مدن الترك ،

بل ذكر أن نسيم الربيع هب هلا إلى جمعتهم وقد يسكون ذلك الحل من
النسيم على غير إرادة منه إن رأينا للمعنى ظلا أو ظللا .

لقد نعمنا معه بروحانية الصوفي ، وإن كنا لا نملك كتبنا لشعورنا بأن
تلك الروحانية دخلت عليها المادية فشوهت بعض الشيء من جمالها فبعد أن
قال أنه سار في خطى جلال الدين الرومي في سفرة خيال ، سرعان ما جعل
هذه السفرة سفرة على الحقيقة تشرف بها ، فانتزع نفسه انتزاعا فجائيا عذيقا
من الروح ليعود إلى الجسد .

وإذا وازنا بين خليلي في ذكره لأفقره والمصري في ذكره لأستأنبول .
ألفينا إن المصري في قصيدته استأنبول كان غنائيا بكل ما توسع له السكامة من
مفهوم ، متحدثا عن نفسه بل أخص ما يكون من شأنه وهو يتخيل له الأيام
الغر والأيام البيض في تلك المدينة جاعلا ذكرها لديه ذكرى حبيب فارقته .
ثم التقى به بعد فرقة تطاولت بها الأعوام وما كان هذا اللقاء عذبه بمأمول .
وصرفه ذلك إلى وصف بعض معالم استأنبول من بحر وزهر وطير وشجر .
وصرح بحبه لها من أجل حبيب له سكنها ، مما زادها إليه طيبا وتقطعت
نفسه لوعة وأسى ، عندما فارقها وبوده لو يفارقه صفو الحياة وأنه لا يفارقها .

تلك وجوه للتخالف بين هذين الشاعرين بظمان شعرا في مدينة ، وهما
مظهران لا فسكاد نجد لهما ثالثا ، ومعنى بهما ، إما أن يكون الشاعر ذا كرا
لها متعلقا بها مشتاقا إليها اسبب خاص به ، أو أن يسكون ذا كرا واضعا
لجود الرغبة في العظم وليسكن باعثه عليه ما يكون ، وما درسنا من شعور المدن
في العربية والتركية والفارسية ، شاهد عليه يؤكده ويؤيده .

وبعد أن استوفينا الكلام عن شعر الفرس في هذا الغرض ، نخلص منه

إلى الدغار في شعر الترك ، وأول ما يسترعى النظر متصلا بما نحن فيه ، أن ظاهرة أدبية جدت في القرن السادس عشر على الشعر التركي ، وهي أن من شعراء التركية من أسبغوا على شعرهم لونا محليا لا عهد لأسلافهم بمثله ، فتداولوا غرضا بعيدا ليقولوا فيه ، أخذا مما شاهدوا أو عرفوا في البيئة المحيطة بهم ، كأن يقصروا أبياتا على وصف شيء وقع موقع إعجاب في نفوسهم ، وأفقتت به نواظرم ، ونلاحظ هذا بخاصة في شعر قاله بعضهم في مدينة استانبول . فها هو ذا ناجي زاده جعفر چلبى يتصدى لوصفها قائلا :

(أرجاء بديعة الرواء ، بقاع تسحر القلوب بالبهاء ، وما الرياض سوى رياض الجفاسات القى عمرت على الدوام بالسرور والبقاع والشجرات المثمرات ^(١)) .

أما يحى بك فوصفه بغير لوصف ناجي زاده جعفر چلبى ، لأن إعجابه بها منصب على جمال موقعها وجلال أبنيتها ، فسا كان وصافا للطبيعة يجرى في عمان مع شعرائها التقليديين فشعره فيها جديد في غرضه .

(وأل إلى ذلك البلد بجوان أحدهما أبيض والآخر أسود ، إن هذا البلد له جسم غرقاق يتمنطق من سورها يتخفجر من لجين برافى ، والقباب

(١) گوزل یرلر دلارا بقمة لردر

قامو جنت مثالی روضه لردر

جميع روضه لر معمور آباد

درخت میوه دار و سرو و شمشاد

مكسوة بأصربها لعمقها ويسترها كأنها قوارب نشرت قلاعها (٢) .

فالشاعر يصف في عموم ووصفه يمكن أن يفتحق على استانبول وغيرها .
أما الشاعر الثاني فوصفه أخض ، ولاشك أنه خصيب الخيال في تشبيه تلك
المدينة بشاب يتمطق بمنطقة بها خنجر من فضة ، لأن هذا التشبيه يقرب
صورة استانبول وما يحيط بها من سورها الذي تبدو فيه الأبراج كأنها على
هيئة الخفاجر ، كما أن قباب المساجد فيها مكسوة بالرخام أمالت إليه
إعجابه بها وتشبيهها بالقلاع مستطرف بجامع اللون ، كما أن انفخاخ قلاع
القوارب بالرياح وهي شاخصة في السماء تغيل قباب المساجد في استانبول ولسكن
بعد تدبير وتصوير ، وتلك القباب قريبة من شرع القوارب لأن المدينة جاثمة
على بحر ، ومن ثم يتضح العنصر المستمد منه التشبيه .

وهذا مثال ثالث للشعر الذي قيل في استانبول نضمه إلى المثالين السابقين
لبعض اختلاف بيده وبهجته إنه وصف لسكان نزه في تلك المدينة يسمى
كاغدخان واقع على ضفة أمتداد للبحر يسمى الخليج ، وذكر هذا المثال
يعود بالنفع في استجماع صورة عامة للمدينة بعالمها كلها أو بعضها .

(سهل مترحاب الأرجاء ، وصفح الجبل غلالة ذات بهاء ، مفارس شجر
ومرج مخضوضر ، وقد تقع العين على غدير يجري ويمتد ، له من المروج شط

(١) ابكى بحرا يلش اوشهرى پناه

برى بحر صغير وبرى سياه

چمن بر جواندر او شهرى مهيكر

قوشانير سورذن كوش خنجر

قورشون اورتولو قبه لر ير ير

يلكن آچمش گيلره بكزر

لايجر ، والروج مفعمة بالشقائق والورود ، فالورد شرر ، وشقائق
النعمان جمر^(١) .

فالشاعر مشغوف بألوان صارخة يسبغها على مايقول ، إلا أن مذاط
اهتمامنا من قوله هو أنه في موضع خاص من مدينة استانبول شاء أن يصوره
في شعره على هذا النحو التقليدي ، وبذلك تكمل صورة لاستانبول ببحرها
وسورها وقصورها وقبابها مع ما يحف بها من أرض هي في خيال الشعر
جذبات ورود وبساتين فيها من كل الثمرات .

ولاستانبول ذكر في قصائد تعرف الواحدة منها في الأدب التركي
بالرمضانية نسبة إلى شهر رمضان الذي نظمت بمناسبة حلوله وزف التهنية به .
ومن شعراء الترك من نظموا في هذا الغرض ونعرف منهم عشرة وترتب على
ذلك أن وجد في الشعر التركي القديم فن قائم بذاته فيه ذكر لرمضان مقروفا
بمدح أو تهنية لعظيم أو سلطان . إلا أنه تضمن ذكرا لمدينة استانبول ووصفا
لها في شهر الصيام ونقول في اعتدال لا في شطط ، إن وصف الحال والوضع
القائم بتلك المدينة أهم ما يستحق النظر في تلك القصائد الرمضانية وإن المدح
أو التهنية لهما يخرج فيها عن كونه قولاً معاداً أو فناً متعارفاً مألوفاً .

أما أول من نظم الرمضانية فالشاعر ثابت الذي امتد به العمر إلى أوائل
القرن الثامن عشر الميلادي . وهو أول من ضمن شعره الفكاهة وتلا تلوه في
ذلك من جاء بعده ، وله رمضانية مدح بها الصدر الأعظم بالطبجي محمد باشا في
رمضان عام ١١١٢ للهجرة وهي خير مثال لدائع هذا الشاعر المتصف بقدرته

(١) كنيش صحراي چوره كوهسار درختستان و سروستان و گلزار

آراق برده ابرماق روانه چمنلرذر كنارى بيكرانه

چمن بر لاله و گلار سر اسر گل آتشبار در هر لاله اخگر

الغنية على مرض الحقائق في صور حية مع ميل ملحوظ إلى الفكاهة والمزح والوأم بالبديع وزخرف اللفظ^(١).

فكان ثابت زيادة أخرى هي نظم الرمضانية التي أصبحت نفا شعريا في تركيا بعد أن سار بعض الشعراء في خطاه معارضين

والقصيدة طويلة تقع في تسعة وستين بيتا ، ولا يعقينا ما تنقصه من مدح ، وبمعينا في كل شيء ، ماجاء بها وصفا لاستانبول في شهر رمضان .

وأول ما ذكره أن أصحاب الهمم والمجاهدة المتهافتين على الشراب في استانبول ، يكفون عن المحارم والآثم بحلول الشهر المبارك ، فغلت الحانات من الشاربين وتغربت فأصبحت كأنها قلوب الكافرين . ويدرك من مثل هذا القول أن الترك آنذاك كان لشهر الصيام حرمة عظم والسلطان وهو صليب في مكافحة شارب الخمر ، يرسل رجاله لصددهم عن غيهم في ذلك الشهر الفضيل ، فأقبرت استانبول في ذلك الشهر من كل فاسق عن الدين . وقد غلبت الفكاهة على الشاعر فقال إن مدمن الشراب ظن أن اليوم يوم شك فأراد الشراب إلا أنه عرف أن الشهر أهل فامتنع فغاب ظنه وأرغم على منع الشراب من فيه . وفي ذلك الشهر كان للدين على الناس السلطان مما جعل لاستانبول مظهر حاضرة لدولة إسلامية حيائية

وتجلى هذا المظهر في مساجدها التي عمرت بالمصلين المترددين عليها وقد علفت في مآذنها القناديل ومدت الحبال بين مؤذنة وأخرى وكلام صايب ذات ألوان علفت على نحو يقالف هذه عبارات يمكن أن تقرأ مثل (مرحبا بك

1. Rypka : Sabits Ramazanyya. Islamica. S. 454. III (Leipzig 1927).

(الفارسي)

يا رمضان) و (وداعاً يا رمضان) كما يتألف منها صورة كصورة مدفع
محمول على مركبة وما أشبه من صور .

وجرت العادة بأن توضع المصاحف في المساجد وعلى أبوابها . ليقرأ فيها
المؤمنون بالتناوب وكثيراً ما قام الشجار بين اثنين أراد أحدهما أن يستأثر
بالمصحف قبل الآخر . وراجت الأسواق وعرضت الفاكهة بألوانها الزاهية
لمن يتسابقون في شرائها ، وكانت السبحة من أهم ما يشتري في الأسواق ،
والناس يتزاحمون على دكا كمينها كما يتخذ الشعراء والبلغاء تلك الدكا كمين
مدديات لهم يتجمعون فيها آخذين بينهم بأطراف أحاديث الشعر والأدب .

وجرت عادة أطفال استانبول في ليالى رمضان يصنع مصابيح لهم من
آنية اللبن الخائر . ويكفون في زوايا الطريق لمن يمرون بهم طالبين إليهم أن
يجودوا عليهم بشمع زيت المصباح ، ولهم أهازيج وأناشيد .

ومما جاء في رمضان ثابته قوله :

(إن شموع العيد لتذوب أمام هيبة الإسلام مائلة للعيان ، وتميل إلى
المسجد بالإيمان ، رافعة بالشهادة البنان . وكل منارة غلام متهللق بالذهب ،
لم يبلغ ركاب الصدر الأعظم في المركب^(١))

فهذا من قوله مؤكداً أن مدينة استانبول في عصره هي المدينة التي عزت
بالإسلام واعتز بها الدين الحنيف بعد أن مكن الله لسلطانها في الأرض فاتسعت

(٢) مومدر شوكت إسلامي كورن شمع

اينسكه سجده إيمان كوتوروب رفع بنان

هر مراره اولدى يرد شياطين زريته كمر

صور عاليله اوله تاكه ركا بنده رمان

رقعة ملصقهم حتى وسعت آفاق المشرق والمغرب ، فما كان عجيباً أن يكون شهر رمضان فيها على تلك الصفات التي لا تكون إلا في بلد يجعل موسماً من أكرم مواسمه ، وتحرص فيه الدولة العثمانية الحرص كله على مراعاة مظاهر الحفاظ على الدين كما لا يدخر الأتراك العثمانيون وسعاً في التعبير عن اعتزازهم بإسلامهم بالطاعات والقربات والتأثم من المحرمات في حاضرتهم استانبول .

والنفقة بعد ثابت إلى شاعر تركي آخر عارضه برمضانية هو قديم ، وهو شاعر رفيع الطبقة تغنى ببهجة الحياة ومظاهر نعومة العيش في عصر يسمى عصر الزهر هو عصر السلطان أحمد الثالث^(١) .

ولقديم رمضانية قالها في معارضة الشاعر ثابت ، وهو فيها ظاهر التقليد له إلا أنه لم يذكر الخمر في قصيدته وضرورة التأثم من شربها في رمضان . بل ذكر عادة القوم في تعاطي الخدرات ومنها ما يسمى في التركية بالبرش أو الممجون ، وبذلك يخبرنا عن إدمان الخدرات في استانبول ، وكان ذلك فاشياً في تركيا وإيران في القرن السابع عشر ، وبين أن مدمني هذا الخدر من أهل استانبول يتفاولونه بملقعة اسمها مبلع .

ثم يخرج قديم نفقة من ذكر رمضان إلى ذكر العيد ، فينفذ على

(١) چكد يروب بك سحرى طوغريجه سمد آبادده .

طوته يم زنده اينكن جنت اعلاده مقام

واره يم خاك طربنا كنه يوزر سوره يم

بركون اولسون آله يم بارى فلكون بركام

حوضدن كوثر با كيزه ي نوش ايله يم

قصردن بوى جنانى ايره يم استشهام

سجدة في التغني بوصف مفاتيح الدنيا ، وتعن له الفرصة المواتية للتأنيق في وصف منتزهات استانبول ومنها موضع يسمى سمد آباد فيقول :

(وحين يتنفس الصبح اتخذ سبيلي سامتا نحو سمد آباد ، وهناك بطيب لي الإخلاص ، وأنبأ لي مكافأة في الجنة العالية ، وما زلت في دنياي الفانية ، وأعفر في ثراه جبينى ، واحقق لي يوما المأمول من زمنى ، وأترشف من الحوض هناك كوثرًا ، وأقسم من القصر للجنة عطرًا ^(١)) .

إنه يتحدث عن ملوس الواقع حين يتحدث عن ذلك الموضع الذى فيه قصر للسلطان أحمد الثالث الذى كان شديد الميل إلى الترف والتنعيم ويشير إلى الحوض الذى ذكره في بعض أشعاره فقال إن عليه نافورات على هيئة تماثيل تخرج الماء من أحناكها .

فنديم شاعر الخمر والزهر الذى عرض الحياة بكل جوانبها في عصور من أزهى عصور الحضارة الإسلامية في استانبول ، وتصدى في شعره للتعبير عن نعيم تلك الحياة حتى قيل إن السلطان رغب إليه أن ينظم أغنيات شعبية لتدور على الألسنة مريداً بذلك أن يذكر شعبه بما هو فيه من نعماء ويبين له أنه في عصر لا يشبه عصر قاتل أمر مولاه ونظم هذه الأغاني وكانت مرحلة تيمت البهجة في النفوس كما أنه توخى أن يصف قوماً ما يقع في يده ، وهذا مما جعل الشعراء ابتداءً من القرن الثامن عشر يطبقون أشعارهم بطابع شعبى ^(٢) .

ولما كانت الأغاني الشعبية معبرة في الأعم الأغلب عن حقيقة الحال ، فقد عبر نديم في شعره الفصيح كالشعر الذى قاله في رمضان وغيره عن واقع

1. Navarion : Les Sultans Poetes. p. 124. (Paris 1936)

3. Duda : Vom alifat zur Republik. S. 85. (Wien 1948).

ما حوله ، وكانت الصدارة فيه لوصف مدينة استانبول ومظاهر العظمة والرغد فيها .

والذكر على الترتيب بعد نديم لشاعر آخر هو حشمت . وليس شمت في عداد المشاهير من شعراء الترك إلا أنه كان ممن غاب عليهم ميلهم إلى الفكاهة والقول فيما قد يتحفظ من قوله . ولقد أدخل نفسه في زمرة أولئك الشعراء الذين قصدوا قصد ثابت صاحب أول قصيدة في رمضان ، فله قصيدة رمضانية هي ما نراه موضع أهمية .

ففي قصيدته الرمضانية تلك يتألق في وصف مدينة استانبول في ليالى رمضان ليبين ما يعمر النفوس من فرح بحلول الشهر الفضيل وايشيد بروفق الحياة في عصره . وهو يقتصد في كلامه ولا ينجح إلى المبالغة التي تضيق معها الحقيقة فهو القائل (وشهر مثل هذا للسرور والحبور ، ألا تبرز شمس الوصل في ليله ونهاره لتملأ الأفق بالنور — ولقد طاف بأنوار القناديل من لهم الشموس خدود ، فوجدوا لهم من ليالى الزينات الحاقد والحسود . ويمتاز بجوامع القانع كل محشوق له من السروة قد ، على أرجاء فنائه من أهل الملاحة جمع لا يكاد يعد . فن سائر وضع في يد من يهوى اليد ، وعاشق أمسك بوردة حمراء الخلد . وبائعوا الفياكة في كبل قاصية يحملون موازينهم وبوجهون في لطف وظرف إلى المارة ندام عجبا ! ما ذهاب أهل الجمال وإيابهم ، إن القواد لتفتقه مشاهدتهم ^(۱) .

(۱) بويله برماه صفا پرور اولور می شب وروز

أبقى أراى طلوع أولده خورشيد وصال

كزوب أنوار قناديل إيله خورشيد رخامه

أولدى اشك نور أيام چراغان . لیل .

ويكفي أن يصف زحمة العابرين بمسجد السلطان محمد الفاتح وهم يملأون
فناءه ويشير إلى من بأيديهم القناديل وبائعى الفاكهة وهم ينادون على سلعهم
ليرسم لنا صورة معجبة لاستانبول في ليلة من ليالى رمضان، فالقوم يجتمعون
عند جامع محمد الفاتح وبذلك تبدو هذه المدينة الإسلامية في مظهرها الحق. أما
أن يصف جمال الزاهبين ورشاقة من يتسايرون متزهين، فمثل هذا متوقع
من شاعر يذكر الحقيقة مع صبغة توضيح معالمها أو تحسنها في سمع وخيال
من يقرأ شعره

وفي أواخر القرن الثامن عشر بدأت الدولة العثمانية في الوقوف على حافة
الهاوية، وتميزت هذه الحقبة من الزمن بانغماس الترك في اللذائذ وتهاوتهم على
متعة الحياة، وما كان لهم من غاية يسمعون إليها إلا أن يأخذوا فرصة
اللذات قبل فواتها، وقد ابتعث هذا رغبة شعراء ذلك الزمان على وصف
الحياة كما تقع تحت حسهم^(١)

وترتب على ذلك أن ظهر في الشعر تيار جديد إلى ذكر اللهو والمجون

= أكثر سروقدان نجامع فاتحة كوز
حاولونك هر طرفى دلبريله مالا مال
كيمى عشاقته همدست اولوب كزمسگده
كيمى زندستلق ايدوب المشى إله بركن لال
سوبسو ميوه فرو شان تراز ويدست
يالواروب ديرلر افندم عدد بندن آل
الله الله نه در اول آمد ورفت خوبان
که تماشا ایله دل اولدی بریشان أحوال

في صراحة عارية وصادق ذلك هوى في نفوس الأتراك الذين حملوه على حمل
الهزل والفسكاهة ، ولم تنفر منه نفوسهم لهذا السبب .

وكان سابق الحلية في هذا الفن الشاعر فاضل بك الذي أورد في أشعاره
لفظاً نجعهم عن ذكرها لفحشها ، على أن كلامه هو الظرف الذي يدخل
البهجة على النفوس ولا شيء فيه . وله شعر في رمضان منه هذه القصيدة التي
يصف فيها المآذن في شهر رمضان بأنها أصبحت مثل نخل وادي أيمن
وأمت كل مائدة شمة يزدان الليل بها ، فامست استانبول كالفلك ، ونور
الإيمان عهده فوق كل نور .

وفي قصيدة أخرى يذهب مذهب الهازلين المتحدثين عما يجد فيه القوم
مسلاة وملهاة من كلام بذر ضحكهم فيذكر الفنان ويصف احتشادهم في
المساجد ويصف الخمر ومدمن الأفيون الذي تأذت نفسه بامتداعه عن مألوف
عاداته في شرب الخمر وتعاطي الأفيون في شهر رمضان ، فيقول :

(لقد امتلاك كل مسجد ، من خالبي الألباب بمشدد . ومن لفتاتهم ،
ما أوقع الفاس في فنتهم^(١)) .

وليس ما يجمع من تقلب شعر فاضل بك في رمضان على وجهين وأن
مذهب في إدراك غرضه مذهبين ، فهذا الشاعر الذي ذكر نور الإيمان وتشبه
بها الصوفية في تعبيرهم قال كذلك في الفنان ، وهذا التناقض والتعابر بين
كلامه يبعثنا على حل قوله في الفنان على حمل غير حمل الجد . وهذا حقيقة
تنبغي ذكرها ألا وهي احتمال أن يكون هذا الشاعر أو بعض الشعراء الذين

(١) حامله طولدى نيجه بيك شوخ دلاشوب

كيم غمزة لرى فتنه ده عالياً نور

لقوا لفة كانوا على مذهب خاص في وصفهم للفلماني ، فقد ألف شعراء الفرس في القرنين السادس والسابع أن يقولوا نوحا من الشعر الصوفي الغنائي فيه النظر المباح إلى الفلماني على أنه متأثر بالحلول الصوفي والمذهب الظاهري^(١)

وإن أحصنا الظن بقاضل بك تحسبنا أنه في حديثه عن الفلماني إنما تشبه ببعض المتصوفة من شعراء الفرس وإدرا كنا من وصفه أن أهل استانبول شيبا وشبابا كانوا على عهد في شهر رمضان يترددون على مساجدها ، وذلك ما يتأيد به أن تلك المدينة تتجلى في ذاك الحين بمظهرها الإسلامي الرائع ، فالطاعة والتقاة مما غمر نفوس المسلمين كافة

ونرى الكفاية في هذا القدر من شعر الرمضانيات تفي بالحاجة في تصورها لاستانبول ، وإن حسن بنا في هذا المقام أن نلاحظ كون هذه المظومات إنما ورد فيها وصف استانبول عرضا لا أصلا . وهذا يورد على الخاطر مظلومات طويلات قصرها ناظموها على مدينة من المدن وهي التي تقدمت معرفتنا لها في حديثنا المتقدم عن منظومات فارسية ظهرت في العصر الصفوي تشكل منها فن قائم بذاته تعرف الواحدة منها بشهر آشوب . ولقد تلقى شعراء الترك هذا الفن الأدبي عن شعراء الفرس إلا أنه عرف عندهم بشهر انكيز بمعنى شهر المدينة .

ونذكر من شعراء تلك المظومات التركية شاعرا يسمى (مسوي) وهو من أهل القرن السادس عشر الميلادي عرف بأنه خليع مخلوع المنذور في غوايته ، إلا أنه في شعره واسع الخيال دقيق الفكر له نزعة إلى ابتداء جديد لم يسبق إليه ووضع اهتمامنا من شعره منظومة من ذلك النمط الذي تقدمت

1. Ritter : Arabische und Persische Schriften über.

Profane und die Mystische Liebe. Der Islam S. 21 Strassburg 1935.

الإشارة إليه في مدينة أدرنة ، وهي سهلة العبارة ، ولعله توخى هذه السهولة لتسقيم في فهم السواد الأعظم من قرائها ، خاصة أنه في ديباجتها يدعو الله أن يجعل لها الشهرة والسيرورة في المدينة ، وقد بدأ بما ألف الشعراء البدء به فضرع إلى الله أن يحط عنه خطاياهم ، ثم قال في العشق وخلص إلى ذكر أدرنة بكل جميل ، ولما كان يلوح أن ميله إلى الهزل والمجون غلب عليه فتصدى لوصف غلاماتها فقال إنه شاهد معهم جماعة روم يترددون في غدير صاف من غدرانها ، وأحصى منهم سعة وثلاثين غلاما ، وهم من متباين الديانات والجنسيات ، فمن مسلم ومسيحي ويهودي ومن أرمني وبوناني ، كما أن معظمهم من صبية الخوانيت وأبناء أصحاب الحرف ، وهو ينسب كلا منهم إلى حرفته ويعرف بها ، ويستدل على تلك الحرفة من اسم الغلام ، فنظومة جامعة لأنواع الحرف في أدرنة مبينة جنسيات ساكنيها . والطابع المميز لشعره هو التفنن في التعبير والميل إلى المفاكمة .

وفي الأرجح أنه يذكر الأسماء على غير مسميات رغبة في النظم على ما اختار من أساليب وأراد من معنى . ومسيحي يخص كل غلام على حدة بيتين من الشعر ، فمن قوله فيمن يسميه يوسف :

(منهم يوسف ملك الجمال ، إنه في مصر ملك الحسن قال ، من رأي في حيه مستوطنا أحل ، قال إن الذئب يوسف سوف يأكل ^(١)) .

وليس يخفى ما في قول مسيحي من زعة إلى الهزل والدعابة ، وإن

(٢) برى يوسف در اول شاه خويان

اولدر مصر حسن ايچنده سلطان

كورن كوينده طودينم يورت

دندي يوستي آك صوكره قورت

اقتبس من قصه يوسف القرآنية ، غير أنه يسوق الكلام مساقا خاصا يعبر به عن خاص من رغبته وباطن من نفسيته ، إن قصاراه في منظومته تلك أن يتخذ من اسم الغلام أو حرفته أصلا يفرع عليه كل ما يخطر بباله من معان وضور ، فمن يسمي بحافظ يذكره بضرورة أن يكون وجهه مطهرا وما أشبهه بالمصحف ومن صدأ عقه الحياكة يغيظ ثوب الحسن ليكتسبه وخذ الوردى من حرير أحر

وان كثرة ما يورد من أسماء الحرف ليغري بالإشارة إليها ، مثال ذلك أنه يشير إلى غلام أبوه يقوم بالخدمة في الحمامات ، ويقول ان اسمه بخشى فيجمع بين الاسم والحرفة فيما يستوحى منه معنى يعبر عنه بقوله :

(ومنهم ابن القائم على خدمة الحمام واسمه بخشى ، وإن شفتيه عقيق بدخش ، لقد اضرم الغاز في صدرى نجل من صدرى حماما ، ففجرت عيني للحمام جاما^(١))

ومن الشعراء الأتراك الذين توفروا على النظم في المدين الشاعر «لامعى» وهو شاعر نائر شهرته في الأدب التركي بوفرة إنتاجه إلى حد يجد بعيد ، كما أنه في إنتاجه الأدبي متعدد الدواحي . ومن أهل الأدب من يميز شعره بمقداره لا بجودته . والكلام فيما وقع من خلاف أدباء الترك القدامى والمحدثين من شرقيين وغربيين فيه لا يعنيها في شيء ، وإعما يعنىها أنه وصف مدينة بروسه وضواحيها في منظومة له ، ومن عجب أن منظومته تلك ترجمت

(١) برى حاجى اوغلى آدى بخشى

كه اولشى لبارى لى بدخشى

اود او روب سينه مى جام اتدى

كوزمدن اول ابكى جام اتدى

إلى اللغة الألمانية على ندره ما نقل من شعر الترك إلى لغة أوربية ، وهذا ما وجد
لرأى هامر المستشرق النمساوى الذى يقول ، إنها خير ما جادت به قريحة
« لاسى » . ومن عجب أن هذا المؤلف قد خصه بمائة وأربع وسبعين صفحة
من كتاب له فى تاريخ فن الشعر العثمانى .

والشأن الأول للكلام عن هذه المنظومة أن الشاعر خرج على مألوف
شعراء الفرس والترك الذين درجوا على أن يذكروا الفقهاء والفتيات فى هذا
الفن من الشعر ، فما أورد فى منظومته لهم ولا لمن ذكرها وكان هذا منه
عندنا أسوغ ، ويميزه بأنه مجدد له الفضل فى تجاوزه التقليد إلى التبعيد . فلا
جرم يكون هذا سببا فى انصرافه إلى القول فيما هو أهم وأدخل فى وصف مدينة
من المدن بما حوته من آثار معمارية لعلمها أخص ما بلغت إليها من له الرغبة
فى التعرف للمدينة . وفى الحسبان الأرجح أن ذلك كان الباعث على ترجمة
عالم من علماء الغرب لها ، وما ذاك إلا لأنه رأى الشاعر منصرفا عما لا يهم
إلى ما هو أهم فى إبراز صورة صادقة ناطقة عن مدينة بروسه

فلامعى يتناول بالوصف جامع بروسه المعروف بالجامع الكبير ويسمى فى
التركية (اولو جامع) وقد بناه السلطان العثمانى بيلىدرم - بايزيد - وبعد أم
وأضخم آثار العمارة فى مدينة بروسه ، وله عشرون قبة تشكل صفوفًا أربعة
وبعد أول أمانة على بدء فن العمارة عند الأتراك العثمانيين وله أعمدة
وهتود ، وقياب تقوم على دعائم مربعة ويمثل تطور سقف الجامع المستوى إلى
سقف ذى قباب ، كما أن به محرابا جميلا من خشب الجوز^(١) .

وقد مهد لامعى لوصف هذا الجامع بأبيات تحت عنوان (ذكر المساجد
والمعابد) فقال إنه ليس يدرى كيف يستطيع مدح مساجد مدينة بروسه ،

(١) دلتى على هذا المرجع الأستاذ محمد جاد المدرس المساعد بكلية الآداب من

فيشبه كلاً منها بالبيت المعمور بالفلك لما فيها من قناديل تتألق بالدور
ويجعل محرابها درجة للمحراب^(١).

ويخرج من ذلك إلى ذكر الجامع الكبير فيقول :

(وبالذكر جدير قلب المدينة ذلك الجامع الكبير ، وحوله العالم في
الطواف يدور ، داخله روضة صحن كأنها في الجنة بستان ، وخارجه مشرق
كجبهين حور الجنان وكل زجاج فيه يلقي شعاعاً سماوياً من نور ، والسماء شعاعاً
من نور ، وما شاهدت مثله قط عين الدهور . وبه قناديل وقناديل
علقت ، من نورها عين الشمس أطلقت . يرى الرائي قبة في شموع اشعلت ،
قبة الفلك بنجومها زينت^(٢)) .

فلامعى يبدو كالعهد به مشفوناً بالمجاز إلى أبعد مدى ، فوصفه للجامع
الكبير في مدينة بروسه لا يعدو أن يكون عرضاً للشايعه متعاقبة هي صور
متلاحقة في انطباع ، والقوفيق محالفة في جمالية البلاغة رسالة الذوق ، والميل

(١) لامعى : شهر انكيز بروسه ص ١٢ (استانبول) ١٢٨٨

(٢) خصوصاً ناف شهر اول اولو جامع

مطاف عالی دولتو جامع
برونی صحن جنت کبی گلشن
درونی روی حور کبی روشن
آرمر جامی برتو آسمانی
نظیرن گورمخ چشم زمانی
احیالش بی عدد قندیل پر نور
شما عندن تماشیرد یدہ خور
گورنلر قبه سن پر شمع روشن
فلك در بحومى سینه روشن

إلى تتبع وجوه الشبه مستحوذ عليه إلى الحد الذي يبدى فيه الحقائق في إطار محيط بها ، وذلك الإطار مثقل بالزينة بحيث يسكاد بصرف الالتفات عن الحقيقة إلى المجاز .

وهنا نقبين الفارق بين هذا الشاعر التركي وذلك الشاعر العربي الذي وصف الجامع الأموي في دمشق فالشاعر العربي لا يسرف في المجاز إسرافاً وله الميل إلى الفصاحة وصف جمال الجامع وبعض العرص على الإشارة إلى واقع التاريخ كذكره للخراب الذي شب في جامع دمشق ، وذلك ما يذكرنا بما يقيم الفوارق بين شاعر عربي وشاعر تركي ، فالعربي يتميز بخياله التقريري في الأغلب ، أي أنه يصف ما تحت حسه بما له من صفات ، أما التركي المتأثر بالشعر الفارسي ، فخياله إبداعى لا تقع عينه على الشيء حتى يولد منه خياله الخلاق أشياء . وبما طالما ضاعت بخياله الحقائق .

وهذا التركي يردد ذكر السماء ونجومها في دوام متأسياً بشعراء الفارسية الذين يزعمون أشعارهم بذكر الفلك ووصف النجوم والشموس والأقمار ، وليس كذلك شأن شاعر العرب . ومثال ذلك قول لامعى إن نور قناديل المسجد ، لم تطق عين الشمس أن تحرق في توهجه فالمبقت ، ولقد بعثه نور القناديل على خالق إنسان من شمس الضحى . وفي وصفه لبنيان جامع بروسه يخلق منه وجه مايحة وهو ريان بماء الشباب ونفخة الحسن ، وبذلك يسكاد بنفسه الجامع بما تذكره من بذات الخيال .

وتحت عنوان (في بيان أوصاف جبل المقدس) وهو اسم جبل في بروسه

يقول :

(أي جبل طاول ستف زجل رأسه ، ياله الحجر ، وبه تحطمت للقمر

كأسه : أنه على الغبراء سماء بغير عمد ، وبجانب الفلك دخان اكتنز
وانمقد^(١) .

غير شك أن لامعى له القدرة على التخيل ، ولكن خياله لا يقتصر
على تشبيه شيء بشيء ، بل يجمع إلى الإيغال في مباينة يبلغ بها الغاية في إبراز
صفة يريد تعريفها بها ، فيتجاوز المحسوس في الواقع إلى محسوس في الخيال .
ويريد لذلك الجبل بضرب في السماء ، سموخا أن يكون حجرا يحطم القمر الذى
يتخيله كأسا للشراب ، وهذا شأن الخيال إذا أوفى على الغاية وإنه مستعجب
ولكن شريطة أن يكون المتخيل سليم ذوق . نقول هذا لأننا لا نميل إلى
تخيله الجبل دخانا مقلتا ، مستمدا قوله من أن السماء دخان ، فلا جمال للدخان
على إمامنا الشاعر .

وتعرض لامعى للحمية التي ذهب بها لبروسة بعيد الصيت وما ذاك إلا
لأن المرضى الذين اشتد بهم الداء يقصدونها من أبعد الأرجاء وهم يرجون
الاستشفاء بمائها الذى ينبجس من الأرض حاراً فإذا انغمسوا فيه برءوا عما
يشقكون من الوجع . فهذه الحجة من معالم مدينة بروسة التي تميزها عما سواها
من المداين التركية . وقد أحسن الشاعر صمعا بعدم إغفاله ذكرها فما كان
لأحد يذكر بروسة ولا يذكر حميتها .

ولامعى إذ يصفها يثر كل ما في جعبته من نزايق التكلام وحلي الصفاة
وهذا متوقع منه لوجهين أما أولهما فولو أنه بالصفاة اللفظية التي لا ينفك عنها

(١) نه كوه إيرمش زحل بامننه باش

شكسن إعتش مهلك جامنه هطاش

زمين أوستنده جرخ بی ستودر

فلک یاننده طولش برتوتوندر

في منظومه ومنثوره ، والثاني أن تلك اللمة لا يصفها واصف بصفتها على الحقيقة وإنما يصفها شاعر ليمرضها في صورة بياض رائعة أما إذا عطل وصفها من حلى الصفاة فلا يبقى لها من صفة إذا ذكرت حصيت في النفس وقعا .
فلا معنى بسميها الحمام الإلهي مقيما بذلك فارقا بين الحمام الذي هو من صنع الإنسان والآخر الذي هو من صنع الباري . وهو موفق في هذه التسمية وبها يجعل لها مفزلة لأنها من خلق الله ومن الدليل على قدرة القدير عز وجل . كما أنه يسمي على مدينة بروسة صفة لا تجرى إلا عليها وتختص بها ، فيسميها المدينة الإلهية ، ولعله جعلها إلهية من أجل تلك اللمة التي هي من خلق الله لا من خلق الإنسان ، فالمدينة يقيمها الإنسان أما اللمة فهي من صنع الله ، وبذلك يكرم مدينة بروسة بذكر حمتها أو حمامها الإلهي على حد قوله :

« لهذه المدينة الإلهية حماماتها ، لا تعرف البرودة مياهها . يهب جس ماؤها من الأرض وإذا ما اندفق ، بلغ الشمس منه الحرق ، تجتذب بحراً نفاسها كل غريب ، ولا تجعل إلى جانيه من طيب ^(١) » .

وعزى شاعر من شعراء القرن السادس عشر يقول رواة الأدب من الأتراك القدامى أنه في عداد المجيدين وله ديوان مفقود ، وإجماعهم يعتقد على أن خير ما فاضت به قريحته منظومة قالها في مدينة استانبول وغرضه وصف جميلاتها . واستفاضت الشهرة لتلك المنظومة في عصر الشاعر والعصور التالية

(١) خدای شهر اوکا گرمابه لردز

ضوی سر ماغندن بی خبرور
زمیندن قاینبوب چندقچه آنی
صلار خورشید جرخ اوستنه تاب
دم گرمیله آول هر غریقی
قونمز یاننده مرضاننک طیبی

وقد تناوله بعض رواة الأدب من الأتراك في سالف الزمان بالفقد والتجريح وعابوا منه أن يصفه لوصف النساء غير مرتدع عن وصفهن بخشية من الله^(١).

وأول ما ينصرف إليه الإقبال بمظارة ولو هجلى في معظومة عزيزى ،
أنها مختلفة مضمونا وشكلا عن منظومة (مسيحي) وذلك من أكثر من
وجه . فعلى حين تعرض مسيحي لوصف الفتيان حسان الوجوه ، لم يتعرض
عزيزى إلا لوصف الفتيات وكان ذكره لمن مقرونا بذكر حرف آبائهن ،
وبذلك جمع بين النساء والرجال في تلام ، وكلامه أوقع في النفس لأنه
أقرب إلى الطبع وأدخل في المألوف لأنه في الملاح لا في المرد الصباح .

وبما يخص مسيحي كل فتي بيتين من الشعر ، ينظم عزيزى في كل
فتاة ثلاثة أبيات ، والظن أن يكون منصرفا عن التقليد إلى الابتعاد . وهذا
قوله في ابنة حلاق تسمى مهمان ، ومهمان في الفارسية بمعنى الضيف :

(ومنهن ابنة الحلاق مهمان ، فداء لها الروح والجنان •
الضياء في بيت الحزن كالنجوم الزهرة ، بدرا إن قدمت في الليل زائرة •
وصالحا إلى من المحال ، فالضيف لا يأكل ما يأمل أكلا كما جاء في
الأمثال .^(٢))

Sadeddin Nüzhet; Islam Ansiklapedisi. S. 156 C. 2 (Istanbul 1972)

(٢) برى دخن مزین قیزی مهمان

فدا اولسون يولنه باشى ايله جان

أيدر غمخانه سن روشن چوكوكب

أومه هر كيمه مهمان اوله برشب

آنوك وصلى بكا كرجه عا لدر

قونق او مدوغيني ييمز مثلد

وملاحظ أن الشاعر لم يولد معنى ولا أشار بشيء يستدل منه على حرفة أبيها ، بل كل ما ذكر جاء وصفا لحسنها وتعبيرا عن تعلق القلب بها . وله التوفيق في إيراد ما أورد من مثل لأنه أحسن في تطبيقه على واقع الحال ، لأنه أو ماضنا إلى حرمانه من وصلها على النحو الذي يحرم به الضيف من أكل كل ما يشتهي ، وقد تداعى هذا المثل في فسكوه فذكره بالمثل لأنه خاص بالضيف واسمها بمعنى ضيف .

وبعد ابنة الحلاق يذكر ابنة بائع الدجاج عائشة التي يقول فيها :

(منهن عائشة ، وبائع الدجاج أبوها ، إن الطواص والهوام قد عشقوها
لأنها في روضة الجنان لأرواح قمريتها ، وأصبح خاضعا لها طوقا تزداني به
رقبتها . تلك المليحة كيف لا تثير في قلبي الوجد ، لأنها غضة بضة مشيقة
القص) .

فلماذا الشاعر حذق وسلامة ذوق في استخراج المعاني والصور والألفاظ بعضها من بعض ، وكأننا به يختار الأمثلة لما يريد القول فيه ، أي أنه يختار من يسميها عائشة وينسبها إلى أب يبيع الطيور ثم يفسر مايا في امكانية ما يمكن أن يلهمه اسمها أو حرفة أبيها من شعر يقول فيها . صفاتها وماها يورد على خاطره ما ينسبه إليها إن صناعة أبيها يلهمه أن يتصورها حمامة من حمام الجنة لها جميل من هدياتها . مضافا إلى ذلك أنها بالروح تقسامية به إلى أبعد الغايات ويحسن بتوكيد أنها حمامة فهو تزع خافتها ليجمع طوقه في عنقها ، وكأننا تذكر أن أباه لا يبيع من الطيور إلا ما يحب الشاري ، فقال إنه يتمشقها لنفخة أهائها وغضارة شبابه في صفاتها بحمامة بيضاء مكفزة اللحم للمشتري الرغبة ولا شك فيها .

(الفارسي)

والعهد إلى الشاعر القديم يحيى بك الذي عرفناه من قبل نصيحاً في فصل سابق لهجده صاحب أكثر من مظلومة في وصف المدن ، وفي مظلوماته يذبح مذهباً جديداً لا عهد لنا بمثله قبله ولا بعده . فله مظلومة في مدينة (أدرنة) هي بين يدينا بتمامها لأنها مع غيرها في ديوانه المطبوع^(١) .

ومظلومته في (أدرنة) يجتذب الإقتباه فيها وصفه لها بقوله :

(بين السكائنات كلها ، أدرنة لا وجود لمثلها ، إن أدرنة أرض للأولياء وللأسود عرين وكأما الشحم مشبه قلعتهما ، لقد أنهدمت كقلوب العشاق في لوعتهما ، ولتكن هذه المدينة لروحك موضع نظر ، فكل ما تشاهد فيه العشق ظاهر^(٢)) .

ثم يمتد القول إلى وصف أدرنة في الربيع فيقول إن الشجر فيها يعبد الله ويناجيه بعد أن ألقى السمع إلى الهابل يعظه ويهديه ، كما أن من

1. Yahya Bey : Divan, S. 225-243 (Istanbul 1977).

(٢) كه كائنات ايجنده اذلا

بولنيز ادرنه شهرنه همتا

ارنليري آرسلانلريا تنى

قدغى شهر غازيار اوجاغى

حصارينك ياغ ايش تلى اما

يقيلمش قلب عاشق كى كويا

بوشهر جان كوزينى ايله نظر

نه يه باقه ك اولور عشق آنده ظاهر

الشجر صارفع يديده إلى السماء خائفاً ما ضارعا ، وأزهار البنفسج تسجد للخالق .
أما الورود فتعجزها مأثها والندى من عبراتها .

ووصفه للطبيعة على هذا النحو وصف صوفي واصل ، فعمد المتصوفة أن
جمال الطبيعة من جمال الله ومن تدبرها فقد سمع الله وغلبت عليه هذه الفرعة
الصوفية فغمر بها رياض أدرنة في الربيع .

ثم يفتقل إلى وصف من يخرجون متنزهين على شاطئ نهر (طونجه)
إلى أن يصف بعضهم وهم يبتعدون فيه وكأنهم صور جميلة تنمكس في مرآة ،
وهذا مذكرونا بما ذكر الشاعر (مسوي) في منظومته التي قالها في مدينة
أدرنة لأنه وصف من يبتعدون في نهرها من المرد الصباح ، أما في الشتاء
فيصف الغلمان وهم يلعبون على النالج إلى أن يقول إن كل من شاهد هؤلاء
اللاعبين لا بد مسرور محبوب .

وفي موضع آخر من منظومته يقصدى لوصف دراويش المولوية في
رقصتهم فيقول :

(بعد أن يفرغ المصلون يوم الجمعة من صلاتهم ، يمشون لمشاهدة المولوية
في تسكيتهم . وفيها المولوية مشوبهم يرتلون ، وآذان السامعون بالدر
المسكونون يزينون ، وهذا الطاق المعلى يشبه السماء ، وكواكبها الثوابت من
قدمها من كل الأرجاء ، ولسكواكبها السيارة دائم الدوران ، شردها هوى
هاشق ولها (١)) .

(١) قيلوب جمعه غازك خلق عالم .

كيدر لر سير مولا خانه به هم

فقول الشاعر في رقصة المولوية ليس عرضا لصورة عميقة وكفى ، بل
إذنه إلى ذلك يتضمن البص على أن معتاد القوم بعد الفراغ من صلاة الجمعة
كان السعي إلى حيث يجتمع دراريش المولوية لأداء رقصتهم التي يروق
للمتجهمرين مشاهدتها على نحو موقوف هو يوم الجمعة ، وتلك معلومة ربما
ندت عنها ترتبط بصلاة الجمعة وتلك الرقصة ، على أن الرقصة قريبة من
القربات وكذا مشاهدتها التي تتلو الصلاة . ولا غرو فقد كان لجلال الدين
الرومي وهو يديه وما أكثرهم منزلة في نفوس الترك أي منزلة ، وفي الوسم
القول أن المشاهدين كانوا يتبركون ويحتمسون مشاهدة حفل المولوية الراقص
قوابا عند ربهم .

ثم يمضي يحكي بك مقتديا بغيره ممن نظم في المدن فيذكر من يتناولهم
بوصفهم والتغزل في ملاحظتهم ، إلا أنه يخرج على مألوفهم ، لأنه قال ما قال
على التجهيل ، فما ميز أحدا باسمه ولا أشار بشيء إلى صناعة أبيه ، رغبة
منه في استمداد المعافي من الألقاظ ، ويستدل من ذلك على أنه ربما زهد في
تسكاف يتعارض مع ما ينبغي عليه الشاعر الحق الذي لا يحركه على النظم إلا
ما يستهدي شاعريته .

أو قویوب مشنوی سن مشنوی خوان
طاقار گوشنه خلقتك در مکنون
سپر بگزر اول طاق معلا
نوابت در آ کا اهل تماشا
ایچنده سیری سیارل در
هوای عشق ایله آواره لر در

وإن يحيى بك يؤيد ما نذهب إليه بالبيت الخاتم في منظومته لأنه يشير إلى من سبقه من شعراء الترك في الالهام في مدينة أدرنة وهو الشاعر مسيحي فيذكر أنها خير من مظلومة مسيحي وهذا دأب يحيى بك في الذهاب بنفسه والاستعلاء على غيره من الشعراء .

ومن الحق قولنا إنه بين في هذه المظلومة غاية البيان ظاهراً وباطناً . ولهذا الشاعر مظلومة أخرى اختص بها مدينة استانبول وقد مهد لها بالتوحيد والمفاجأة جرياً على عادة الشعراء التي لا ينفكون عنها . ووصف شقاء استانبول وليس في وصفه جديد يجذب الإقبال إليه ، كوصفه للشقاء في مدينة أدرنة ، ثم يصف من يسبحون في الماء ، إلا أنه لا يذكر اسم نهر يسبحون فيه كما صنع في مظلومته عن أدرنة ، كما أنه يطيل في وصفهم في تلك المظلومة . فقال :

(وترام قدتمروا في الماء ، فسكانهم زهر ذوبها ، ويرتقى في المساء من له اللجين جبين ، فسكان نورا من السماء نزل إلى الدنيا ، تعالى الله نقاش القدرة ، نقش على الماء مثل تلك الصورة ، وكأين في هذه المدينة من وسيم وبه الروح تهيم^(١)) .

(١) كوررسن آنلري صوده صوينمش
ما كاش طازه گلر صويه قونمش
دوشر آب اوستنه هر سيم سيما
سيمادن نورايشر دريا كويلا
تعالى الله زهي نقاش قدرت
يا زار بو وجه ايله آب او زره صورت

ووصفه لأهل الملاحه في هذه المنظومه أروع منه في المنظومه الأخرى .
وقد أحسن صنعا بتذكر قدرة الرحمن خلاق كل جميل لأنه يذكرنا بما
قلناه في صدر كلامنا من أن وصف المرد على هذا النحو في الشعر التركي
والفارسي لم يكن الباعث عليه إلا تبين قدرة الله وجماله في صورة الإنسان
بمعنى عن التغزل في غير رغبة للفتن في القول وتفسير الحقيقة بالمجاز وإيراد
معنى قريب غير مقصود مع إرادة معنى أبعد ما يكون عنه .

والشاعر في هذه المنظومه يذكر الفنان بأسمائهم على خلاف ما صنع في
منظومه السابقة ، كما أنه يعيهم بصفتهم في الأحياء كالإنكشاري
والحلاج وها هو ذا يقول فيمن يسمى « شوریده أحمد » ضمن من يسمى من
المرد بأسمائهم وكأنه يحميمهم وكلامه لا يحمل على الظاهر .

[ومنهم شوریده أحمد يشبه القمر جسما ، ويبدو ثغره في الشمس ميمما .
إنه جارح الطير بغمزته ، وأهداه ما يخفق من جفاحه وريشته . وإذا ما صاد
طير الفؤاد ، فني المثل الطير بالطير يصاد ^(١)] :

بو شم ایچره داخی وارنیچه محبوب

جهانه هربری جان کبی مرغوب

(١) بری شوریده احمد ماه پیکر

دهانی شمس ایچنده میمی بگور

اونوپدر غمزه سی شاهباز قتال

ابکی صف گرپگی اکا پروبال

گوگل مورغن شیکارایتسه محالدر

قوش قوش ایله اولرر مثلدر

القاهرة إلا أننا نجد الفارق بينا في النمط الملقب بين وصفه استانبول وأدرنة
ووصفه القاهرة فقد اختص القاهرة بشعر قاله فيها أولئك لم ينظم في ذلك
النمط المعروف بشعر الفسكين ، وبذلك يخرج عن نطاق الشكل .

أما شعره في القاهرة فجاء عرضاً لا أصلاً أو على الأوضح نظم ما نظم في
وصف القاهرة في منظومة له بعنوان يوسف وزليخا في قريب من خمسة آلاف
بيت وفي تلك المنظومة عنوان « فحواه أن صاحب هذه المنظومة وصف
مصر ومدح أهل الملاحة فيها وهو ماض إليهما ماراً بالشام وكفعمان .

فهو يستهل منظومته بقوله إنه وفد على مصر وكأنه ورقة في ربيع حتى
بلغها كما بلغها نهر النيل ، وتصدى لوصف المنازل في القاهرة فقال : إن
بيوتها تبدو صفاً صفاً على شط النيل ويقول إن بناءها ركين لا أنظير له في
ركانته ، ويذكر الجمال وهي تمضي في طرقها وكأنهم الغمام ، إلى أن يقول إن
صوتها إذا كان يسمع فيها فكأنه ملبح رشيق يتمادي في مشيقه على نغماته ،
ويتحدث عن أهل مصر فيقول : إنه لم يصادف فيهم عبوس الوجه ولا يغلو
ركن من الأركان من قديم ، ويصف الفتيان وهم يمتطون سهوات جيادهم
ويشبههم بورقات الورد تهفو بها الريح ، ويشبه راكب الفرس في صباحته
وملاحته بالشمس وهي تشرق من الطاق^(١) .

ويتعرض من بعد لوصف صباح الوجوه وكأنما سبكت أبدانهم من
الجين وقد مضوا يبتعدون في ماء النيل . وكأنه بذلك يكرر قوله وقول غيره
في وصف من يبتعدون في القهر إلا أنه في منظومته تلك يسمي في الوصف
ويصف جموعهم بالكثرة فكأنهم يستحمون زرافات زرافات وهو
القائل :

(١) د يحيى بك : يوسف وزليخا ، ١٢ ، مطبعة طاطبوس [استانبول]

[وتعمى الفتيان وانغمسوا في ماء النيل ، فبكشفوا من محاسنهم عن
كفز خفي منذ دهر طويل ، ويلف الأقمار حولهم المهاشف الزرق ، فكأنما
خسف نصف الشمس فلم يشرق ، ولاح النيل كأنه سماء ، ومن فيها من
الصباح ذكاء] .

وكأنما أراد الشاعر بمنظومته تلك في مضمونها أن تكون امتدادا لما
فظم في شعر وصف المدن من قبل وهو المنظومتان اللتان سلف القول عنهما ،
والباعث على تبين ذلك التزامه وصف الفتيان في النيل ، ويبسود متوخيا
للتعميد بوصف طرق القاهرة وما شاهد فيها من مشاهد ، يأتي أن يذكر
الفتيان من الفرسان في وضاعتهم ، أخذا بتقليدية القول في تلك
المنظومات الخاصة بوصف المدن . أما إعجابه بالدور في القاهرة وروعة
بفائها ، فلما أن نحمله على تمييزه بين بفائها وبقاء الدور في استقبول ،
فالكثرة السائرة من دور استقبول من خشب لا من حجر ، وما ذاك إلا
لتعرض هذا البلد لفكبات الزوال ، فإذا تهدمت دار من خشب كان الخطب
أهون مما لو كانت من حجر . وذكره بالإعجاب والمجيب ما شاهد من
الدور في مدينة القاهرة ، يلفتنا إلى أبيات قالها في موضع آخر من منظومته
يوسف وزليخا :

[هكذا قال الرواة في رواياتهم ، إن تلك لأعيان مصر من عاداتهم ، وهي
أن كل عين منهم إذا ابتغى داره ، أمر بأن يرسم له عليها صورة ، فكان
يأمر بحفر صورته على بابها ، وكتابة تاريخ لبفائها^(١)] .

(١) أرمان رانسكه : ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر ، ومحرم كمال : مصر
والحياة المصرية في العصور القديمة ، ص ١٨٦ (القاهرة)

ومن المستطرف الذي لا نفوتنا الإشارة إليه وقد أخذ العجب منا
بأخذه ، أن قول يحيى بك في زمانه البعيد من أن عظما. أهل مصر جرت
عادتهم برسم صورة صاحب القصر أو الدار على بابه ، له ما يؤبده من العلم
في يومنا هذا .

فورد في كتب التاريخ أن إطار باب الدار في مصر الفرعونية كان
يزين بصورة محفورة تمثل رب الدار وهو يعبد الشمس ، كما أن هذه الصور
وما يحيط بها من نقوش تتضمن اسمه وألقابه وما يشغل من وظيفة ونص
مايقول في صلواته ، مما ينم عما كان له من عقيدة دينية^(٢) .

ويحيى بك يجعل من هذه الأبيات تمهيد الفصل من قصته قال فيه إن
زليخةاوهى بنت ملك المغرب حين قدمت إلى مصر شاهدت صورة عزيز مصر
على باب قصره غير أنها أدركت من صورته أنه ليس هو من كانت تراه في
رؤاها فابتاعت واستياست وناحت وانتحبت . ولكنها في حل من أن تعلم
من تلك الأبيات مالا تعلم من تاريخ القراعنة في مصر وهي رسم صورهم على
ديارهم وكتابة تاريخ بنائها والشاعر لم يعين القاهرة بشيء في صراحة
ولسكن لا بأس من تصورنا لها لها في كلامه وإن كنا لا نستطيع القطع
بعموم تلك المادة في أيامه .

فهذا لون من الشعر التركي لا نعرف له شبيها عند العرب ، وهو قائم
بكلياته الغاص من أصول الفظم فيه وطرق معانيه ، والقول وإن تطاول
في شعر الترك القديم ، يفتنى هنا عند شعرهم الحديث في ذكر المدن ، فيجد

من الفوارق ما يبرز الخصائص ويحدد السمات ، ولا مندوحة لنا عن نشدان
مثال من الشعر التركي الحديث في هذا المقام بعد أن سبق لنا إيراد الأمثلة
من شعر العرب والفرس .

ومن شعراء الترك الذين نظموا في المدن الشاعر عزت مولا المتوفى عام
١٨٢٩ م وهذا الشاعر يمثل بخصائص شعره لفظاً ومضموناً خصائص الشعر
التركي القديم وكان مولوداً إلا أن حرصه على التزام الأسلوب التركي
القديم يخرج على مألوف أهل زمانه بأنه عرض شعره لذكر أحداث التاريخ
وأوضاع المجتمع بل وخاض في مسائل السياسة وبذلك كان مؤثماً لعصره
وبديته ووفق أيما توفيق في عرض صورة ناطقة صادقة لما يدور حوله أي أنه
كان واقعياً لم يقطع العلائق بينه وبين ما يموج من حوله ، إلى كونه صاحب
نزعة صوفية كان مستمسكاً بها وفيها لها ، كما أنه لم يفارق هود الشعر التركي
القديم ولم يمنعه ذلك من أن يعبر عن عصره الحاضر^(١) .

ومن الباحثين من يذهب إلى أن عزت مولا لم يسكن في عصره من
المشاهير لأنه في نظم أغلب ما نظم من شعره الذي يتلو فيه تلو القدماء من
أسلافه ممن استفاضت لهم الشهرة^(٢) .

وليس يعني هذا إلا أنه صاحب منظومة في وصف مدينة أدونة
وبوصفها ببدر وصالاً واقعياً يخرج بواقعيته عن غيره من شعراء الترك
القدامى الذين تصدوا لنظم المدن .

1. Kocatürk Türk Edebyatı Tarihi S. 593 (Ankara 1964)

2. Agah Sirri : Edebiyat Tarihi Dersleri Tanzimata Kador
S. 388. (Istanbul 1935).

وعلى أى ، فـمكن الأهمية لدينا فيه ما قال عزت ملا من شعر فى مدينة
أدرنة ، وفى الحق أنه يبين من أسلفنا ذكرهم ودرسنا شعرهم من شعراء الترك
الذين نظموا تلك المظومات التى تسمى (شهر افـسـگـيز) وفيها الذكر لـهـبـية
الحوانـيت أو الفتـيات من بذات أصحاب الحرف ولا يضر فاشيئاً أن نـقـمـله
بجدوا فى وصفه لمخالفته غيره على ضالة ما أتيج لنا الإطلاع عليه من مـظـومـة
[محنت گـشـان] فى صحيفتين مصورتين من مخطوطتهما^(١) .

وهو القائل تحت عنوان دخولنا أدرنة ذات الميعة :

[تمليت فى الأرجاء صدم الخالق الحكيم ، فإذا بأدرنة ذلك البلد
العظيم أنا استانبول شهدت وبينهما عشت ، فالحق تبارك وتعالى حدث
ما أدركت من فوق إنها جانب من بستان ، فبستان فى طريقى حيث خطت
بى القدمان] .

وعند هذا الحد من قوله قديبدو تقليديا مردد أقول من يلغفون إلى ما فى
المدن من بستان هو الدليل على الخصب والجمال وال عمران ، إلا أنه لم ينس
استانبول التى نفى عنها وكأنما حن حنينة إليها ، ويؤخذ من قوله إنه
حمد الله على أنه لم يجد من فروق بينها وبين أدرنة ، أنه محزون لفراقها ،

(٢) عزت ملا : محنة لسان ورقة ٣١، ٣٢ (مخطوطة بالسلمانية باستنبول رقم
٢٨٩٨) والشكر للأستاذ عبد الله بركات الذى أرسل إلنا صورة منها من
استانبول .

صعب عن فرط حبه لها واعتزازه بها لأن نفسه تتأذى برؤية مدينة تفوقها في
حسنها ، وما زاوها حسنا على حسنها إلا مزايلتها لها وأمله في أوبة إليها
تضمه بها ضم مشتاق بعد طول قراق .

وبذلك يكون عزت ملا قد نطق عن ذات نفسه وما شعر ، لأن ما أظهره
لأشك صورة لما أخضره ، وحسبها هذا القدر من ذكره لبساتين أدرة لأن
مثل هذا خلو من جديد ولذا يحظ أنه بسط قوله إلى أن حدثنا عن بلوغه
أدرنة ودخوله إياها في موكب عجيب ، وهذا منه قول على التجهيل لا ندرك
له إلا ما ترتب عليه من بعد فقد ذكر أنه دخل قصر الوزير .

وذكره للوزير اقتضاه ذكر مثوله في حضرته واستقبال الوزير له بإجلال
وترحاب هو أهل لها ، كما يذكر أنه نزل عليه ضيفا في قصره المقيم الذي
أضفى عليه كل صفات العظمة

ويذكر أن الوزير أنس إليه في مجلسه وجعل يأخذ بأطراف الحديث
معه ، وطال حديثهما وهما لا يشعران بالزمن يمر لحلاوة الحديث وطلاوته .
ومن عجب أن الشاعر لا ينسى لاستانبول ذكرا ، لأن كل ما يقع تحت عيظه
من مظاهر الجمال والعظمة ، مذكوره باستانبول التي في خاطره تملأ عليه
برحاب قلبه وخياله .

[وما لاح باب هذا الباشا لما حق خطر باب استانبول على خاطري
وحديث مع هذا الأمير الدرويش طال ، فعرف قدرى وأحنى الرأس بالإجلال .
ووصلت إلى القصر المقيم فيه أسكن ، فاصبحت كل دنياى جنة عدن تلك
تشبه الفلك بقطبيها لها مبان مثله في رفعتها . أحد القطبين أنيس قلب

الماشقين ، والقطب الآخر سزائي رب البيان المعجز المبين^(١) .

فما أوردنا لشعر عزت ملا من مثال يقوم به قاطع البرهان . على أنه في منظومته التي يذكر فيها مدينة أدرنة ينحو منحى يختلف كلية عن منحى غيره من شعراء الترك الذين عرفناهم ، فما تغزل في وسامة فتي من فتيان أدرنة كسبحي ، ولا تطاربه ملاحه فتاة من فتيات استانبول كعزيزي ولا أعجب بفقية يبترون في الدليل عند بولاق كما عجب يحيى بك ، ولا اهتم غاية الاهتمام بوصف مدينة بروسة التاريخية والطبيعية كما اهتم لامعي ، بل حدثنا صادقاً مصدوقاً عن خاص من شأنه وهو يتحدث عن مدينة أدرنة التي وصفها بكل جهل واسكن في قصد ، حتى كاد يشبه أحد الرحالة ، ولم يفقه ذكر بعض فضائلها وبلغائها للفقير الصالحين . وجدير بالذكور أن هذا المنحى الذي اختاره لنفسه خارجاً عن متروم شعراء التوكية والفارسية يشهد له بالقدرة

(١) أولوب جشمشي باشاقيوس عيان

استانبولك كه باي صاندم همان

ابدوب حسديث اول ميردرويف خو

بيلاوب تدرم ايلدي سرفرد

سراي هيالوت اولدم زمانه

بكا اولدي دنيا همه جفانه

پرشمهره كه فلك وش ابكي قطب

قوله رمفت لوله كردون مدار

بريسي انبي دل عاشقان

بريسي مزائي معجز بيان

على التجديد والرغبة في الانطلاق من رتبة التقليد . وما شاء قائل فليقل في
إحكامه تقاليد أ كثر من شاعر تركي له شهرة ومنزلة .

ولعل مما يؤدي هذا الفرض كأوفى ما يكون الأداء منظومة عنوانها
[ديس] بمعنى الضباب لشاعر تركي حديث تقدم ذكره في فصل عن
النصيحة ، وهو الشاعر توفيق فسكت الذي أظله عهد السلطان عبد الحميد
المتسلطن عام ١٨٧٦ م . وقد ساءت الأحوال في عهده وعم الفساد في
أرجاء البلاد ، وكان هذا السلطان يركب رأسه ولا يقبل رأيا لغيره .
وشخصيته مليئة لإصابته بمرض نفسي هو مرض الوم والظوف من الجهول ،
فما خرج إلا فيما ندر من خشية أن يقتل بظلمه زعيمته . قيل إنه بينما كان
ذات يوم في طريقه وقد حفر حراشه بمركبته ، تسال من تسال إليه وألقى في
مركبته شيئا ملفوفا ، فأنخلع قلبه رعبا . ولقي عرف من بعد أن رجلا لف
طفلا له في قماطه ومعه رقعة يشكو فيها إلى السلطان ما يسكاب في فقره من
شقاء وبلاء^(١) .

ولما كانت استانبول عاصمة ملك عبد الحميد ، تصدى توفيق فسكت
لذكرها ووصفها في منظومته معرضا فيها بما آلت إليه الحال من سوء على ألام
هذا السلطان ، ومذمما ركن إلى الرمز الخفي ، هيبه من البطش به ، فوصفها
في أصبوحة عابسة من أصابع الشتاء ملتفتا بخطابه إليها وحدها ، وقواه
في الحق مستهدف سلطانها وماني حكمه من شروفسكر :

[ولقد أحاط ثانية بأفانك دخان سامد ، هو ظلام أبيض متزايد .

1. Dorys : Abdul-Hamid and his Time 184 (Paris 1903).

المحو تحت وطأته لكل الأشباح ، وكل سطح مغبر ملاح . يالها غيرة في
النفس منها رهبة ، وحقيق بالبصر أن يخافها ، ولا يبلغ غورها . واسكن
يليق بك هذا الستر الصفيق يا مجرم للظالم ، وكان يد الخيانة دست سهام
الامنة في أسك ، فإن رجسا للرياء يروج في كل ذرة من ذراتك . وما من
صفاء ولا نقاء بكيانك^(۱) .

والشاعر بهذه الطائفة من أبيات منظومته يعرض علينا صورتين اثنتين ،
حسية ومعنوية . أما الحسية فلا شك في دقتها بكل حذايرها . وحسب من
شهد شتاء من أشتمية استانبول في باكر الصباح أن يذكر ما وقعت عليه
عيظه ليكون شاهد صدق على ما نقول ، إن الضباب قد يحجب عن الرؤية
حق القباب والمآذن وهي تضرب في السماء . وأشهد لقد رأيت الضباب ذات
صباح على دويرة قديمة كأنها طلال فما ملكت أن أكف خيالي عن تصور

(۱) صارمش بينه آفاقكي بردود ممتد

ر ظلمت يضاكه پیاپی متزايد

تضيقتك آلفنده سيلنمش گبی اشباح

برتوزلو کشفاتدن عبارت بقون الواح

برتوزلو وهیتلی کشفات که نظرلر

دقتله نفوذ ايله مز غورینه قورقار

لا کین سکا لایق بودرین ستره مظلم

لایق بوتسترسکا ای صحن مظالم

تاسیس اولورکن داهای بردست خیانت

بنیانسکه قانمش گبی زهرا به لعنت

هب لوثریاد الغالا نیر ذرقلر کده

بر ذره صفوت بولامازسک ایچهر بکده

كفن على عظام نعرة ، مما غمر نفسى بوحشة وكآبة ، فتذكرت الشاعر
على أنه قال ما قال صادقاً مهذوقاً .

وكأنما شاء بمرض تلك الصورة الحسية أن يمويه على من يتلقى عنه
ويوهمه أنه وصاف ليس إلا . والوصاف في حل من وصف المستطاع والمستبعد .
والكن مرهان ما غلب على تسره وتسكرته وتحفظه فأفصح عن الحقيقة
التي ليس فيها من وراء . فتجاوز العصى إلى المعوى وأجرى كلامه في التشنيع
والتشيع لا يرد راد ولا حائل بينه وبين كل ما شاء أن يقول . ولقد ربط
بين استانبول تحت حجاب الضباب وبين حقيقة الأمر فيها .

فعلى أيام عبد الحميد لم يأمن متكلم على كلمة تجرى على لسانه على قصد
أو غير قصد وذلك مخافة أن تكون محرمة ممنوعة^(١) .

فهذا الضباب الذى يحجب الأشباح أشبه شيء بما فرض على الشعب
آنئذ من صمت أو بكى ، فما اجتراً بجهريء على التصريح بكلمة ولا إبداء
رأى ولا رفع شكوى من بنى وعدوان ، وما تطهرت نفوس أولى الأمر من
لوث الرباء ولا تأموا من الإقدام على ماردع عنه الدين وحرمة ، ولا رأوا
ضرورة الإحجام عما ياباه الخلق الكريم ويأفر منه .

لقد شاء توفيق فسكوت وهو داعية إصلاح ورائد تجديد أن ينفس من
نفسه ما يكربها معبرا بذلك عن الشعب التركى في عصره فقال ما قال في
وصف استانبول مغالطا عليها اللائمة بأسطا لسانه فيها بالثلب والقدح ، ولا
ذنب لها إلا أنها عاصمة الترك في عهد عبد الحميد ؛ فخطابه إليها خطاب إلى
غيرها ، ونجهم الطبيعة في شقائها مشبه به والمشبه هو سوء الحال وفساد نظام

1. Wittelin : Abdulhamid, the Shadow of God, p. 184 (London 1940).

الحكم وما رزح تحت وطأته الشعب التركي من قاذح الظلم ، وما يبدو قدرا
ورجسا للعيون ليس إلا الشبيه لما انطوت عليه النفوس .

فعل هذا النحو من ذكر شيء وإرادة غيره ، وبذلك الرمزية التي كان
لتوفيق فسكت فرط ولوع بها ، رسم لمدينة استانبول بالشعر صورة أولى بها
أن تكون في التاريخ صحيحة . وذلك ما يميز شعره في تلك المدينة من شعر
سواه من شعراء العرب والفوس والترك ، لأن هذه المظومة في الهجاء السياسي
إلا أنه طرق فيه أكثر من فن كالوصف ووصف المدن ، فليس بمستبعد أن
يكون نظم شعره هذا في استانبول مقاسيا بسافه من شعراء الترك القدامى في
وصفهم لها أو لغيرها ، إلا أن البون بعيد بيته وبينهم ، وبمثل هذا يتوضح
الفرق جليا بين شعر القدماء والمحدثين من الترك .

وطالما كفا في مجال مقارنة ، فلهذا ذكر قول توفيق فسكت :

[احتجبي ، نعم احتجبي أيتها الذكراء . احتجبي أيتها المدينة الشوهاء
واتسكن رقدتك إلى آخر الدهر يا فاجرة الدهر ^(١)]

فتوفيق فسكت واضح قلبه على لسانه إنما يتحدثنا عما يسكن في أحقاد
بأكثر وأوضح ما يتحدثنا عن استانبول التي تقع تحت عينه . وما أبعد الفرق
بين ما ذكر عن استانبول وما ذكر المصري مثلا عن استانبول وبغداد وطهران
ولاهور . ونخرج من تلك الإيماءة إلى تعرف العصر بنفسه في ذكر
المدن الذي تبينه على الخصوص في الشعر الحديث .

ولا يستوى المصري وفسكت في موقفهما من استانبول ، فالأول حقائق

(١) نورتون اوت أي هائلة نورتون أي شهر

نورتون تايد أو يواي فاجرة دهر

(الفارسي)

الحسين إليها ، أما الثاني فعارض السخط عليها ومرد وقوف الشاعرين على طرفي
نقيض إلى عامل روى وحركة من حركات النفس ، وهذا عامل نفتقده أو
نسكاد في شعر العرب والفرس والترك قديما بعامة ، مما جعل قواهم في المدن
مستقارها والشأن خلاف ذلك في الشعر الحديث الذي يتوقع أن يفترض فيه أن
يكون صورة منطوقة للمعاطفة والنفس ، مقبضة بالترح أو منبعدة بالفرح .

الفصل السادس

الحمامات

في شعر الترك والفرس والعرب

الفضل السادس

الحمامات

في شعر الفرس والترك والعرب

كأنما تواضع شعراء التركية والفارسية والعربية وغيرها من لغات الشعوب الإسلامية على أن يجعلوا للشعر فنونا بعيثها يعالجون النظم فيها ، وجرى ذلك لديهم مجرى العادة وأضحى تقليديا متوارثا ، فقدر منهم من لم يطرق تلك الفنون جميعا ، على أن النظم فيها شرط يدخلون تحته ليرتفع ذكركم ويعظم قدرهم ويذهب في الآفاق صيتهم ، وبه ما كان للآداب الإسلامية مرموق من كيان أقامته مقومات متألقة بينها ما بينها من شق وجور لتشابه والاتفاق .

إلا أن الشعر الإسلامي لا يخلو من فنون آخر ، هي فرعوية غير أصلية ، أي أن طائفة من الشعراء تناولت قلة لا كثرة من فنون مالت إلى القول فيها ، ولم يكد المتأدبون يهتمصونها بالتفان إلى إليها أو نظرة تأمل فيها ، ومن تلك الفنون ما هو خاص بالحمامات وإن كنا لا نعدم في شعر الحمامات ما يحثهنا من خبرة وطرافة لا تضادف على الدوام مثلها في فنون الشعر التقليدية الأخرى . فضلا عن أن الخصوصية تضفي على ذلك الشعر ما يميز به من طابع . وقد يؤدي النظر فيه إلى الوقوف على مستطرف من حقائق .

ولو كان التمهيد بالإشارة إلى أن مدينة استانبول حوت من الحمامات

هدوا لا تنف منه على حد ، وكانت تلك الحمامات من معالم حياة الترك في القديم التي انجذب إلى مشاهدتها في استانبول كثير من الأوربيين وقد شاقهم أن يروا رأى العين ما جال في خيالهم في عجائب الحضارة الإسلامية في حاضرة الدولة العثمانية ، فوجدوا تفسيراً لأحلام يا طالما رأوها بين مدام وبقظة بعد إذ قرأ الواحد منهم ما قرأ من أقاصيص الشرق وهي أشبه شيء بأسطورة مسطورة وتحدث عن عجيب ما رأى وليس من رأى كمن سمع .

وتلك الحمامات عامة وخاصة ، والخاصة مستأجرة باهتمام كل عظيم الثراء واسع الدنيا ، يتأفق ماوسعه أن يتأفق ، في تزيين حمامه بزوائد فن العمارة ، ولا عجب فالحمام موضع التطهر للصلاة ورفع الأدران عن الأبدان وتجديد حيويتها من فتور فسكانها بحث للجسم والروح سواء بسواء .

وشغف السلاطين بالتعرف في تزيين حماماتهم . ونفرب المثل بحمام السلطان مراد الرابع الذي وصفه من رآه بأمر عهده فقال إنه حمام ليس كمثل حمام في آفاق الدنيا حمام ، يجري فيه الماء الدافق من كل الجهات منبجسا من الحياض والنافورات ، منسابا في أنابيب الذهب والفضة ، ومن هذين المعدنين النفيسين زينات لحاوض مفعمة بالماء . ومن عجب أن الماء حار وبارد ينصب من أنبوبة واحدة ، وله إفريز من رخام شقي ألوانه ، وعطرت بالمسك والمدير جدرانها كما نضح عليها ماء الورد ، ونفح الطيب من مباخر فيه لا تنخبو فيها الممرات . أما الدور فيدخله من كواث مدقوشة ، وقد ألحقت به حجرة تتعلم فيها الثياب وقد صمقت بها مقاعد من ذهب ومن فضة ، وله قبة عظيمة من رخام لامع ، وبني بحيث تطل كل كوة من كوائنه على البحر ، وللمطربين حجرة مجاورة لمقصورة السلطان (١) .

1. Penzer : The Harem, p. 210 (London 1936).

هذا هو الحمام السلطاني الذي حظي من عناية السلطان بالجانب الأكبر، مما يستخلص منه وجوب أن تكون الحمامات على الأعم موضع عناية لدى أصحاب القصور والدور من الترك .

ولذا أن نعد من تامة القول في وصف الحمامات في قصور الترك ، ما جاء في رحلة ناصر الدين شاه ، إلى أوروبا ، فقد انبرى لوصف حمام في قصر من قصور استانبول بقوله إنه شاهد حماما فاخرا في قصر وكله من الرخام ، وهو شبيه بحمامات إيران ، وتلك الحمامات التركية داخل المبني ومساوية في سطحها لسطح الغرف وتسخن بسرعة ولها خزائن ماء صغيرة وكبيرة تصب من صديريها الماء ساخنا وباردا في الأحواض . وتعت الحمام فراغ فإذا أوقدت فيه الغاز سرت الحرارة في أرض الحمام الرخامية^(١) .

وفي استانبول من الحمامات مالا يأتي عليه حصر ، فقد قيل إن تلك المدينة تحوي منها مئات ومئات ، وكانت عامرة بها في العصر البيزنطي وما زالت آثارها إلى اليوم ماثلة ، وبعد أن فتح الله على الترك استانبول أقاموا فيها حماماتهم على نسق حمامات البيزنطيين ، ومنها مزدوج وغير مزدوج ، فالمزدوج ما يختص قسم منه بالنساء والآخر بالرجال . أما الحمامات الخاصة بالرجال فحرت العادة بتخصيصها للنساء في نصف اليوم وللرجال في نصفه الثاني . وما جاء في وصف بناء تلك الحمامات العامة أنه كان يحوي أقفاصا بها أطيار عذبة التغريد ، كما كانت أقفاص القهوة والفرجيلة مما يقدم لداخلينها ، والحمام يتألف من غرفة حارة وباردة وفيها تصف الأرائك وعليها الحشايا . وكان المستحمون ينسطحون على حافة الحوض مستسلمين لمن يدلونهم

(٢) ناصر الدين شاه : سفرنامه ص ٢٣٢ (تهران ١٢٩١) .

أجسامهم وبعد اغتسالهم يدخلون غرفة ليرقدوا على فراش ناعم طلبت
للراحة^(١).

فهذه حمامات عامة لمن يريد دخولها من أفراد الشعب ، وهي مفضرة
في أحياء المدينة ، وكل حي فيها يحوى عددا منها ، وهي تختلف بعموميتها
عن حمامات السلاطين وأصحاب القصور بخصوصيتها

وإن الحمامات في تركيا تعد مظهرا من مظاهر الحضارة التي كان لها
طويل الدوام منذ قديم ، فهي عامل عظيم الأهمية من العوامل التي كان لها
الأثر في الحفاظ على الصحة العامة ونظافة الأبدان ، وتلك حقوة لا سبيل بحال
إلى مساورة الشك فيها^(٢).

ولا عابدا إذا قلنا إن ما تقدم ذكره من صفات الحمامات العامة ، يستنبط
منه أنها كانت قريبة الشبه بالمنتديات في يومنا الحاضر ، فروادها يتجالسون
ويأخذون بأطراب الحديث بينهم ، ويقصقون ويصيحون من مطعم
ومشروب بعد فراغهم من مستحضرهم وتجود الحيوية في أيدانهم ، مياههم إلى
الاسترواح وهم واجدون ما يشتهون بفضل من يقومون على خدمتهم ويسمون
إليهم بحاجة من خدام الحمام الذين يختارون من غلمان حسان الوجوه
يقومون على خدمة المجتبعين المتسامرين ، ويعلمون من أصول خدمتهم
وشروطها مالا بد منه من ضمان الرضا وتوفير أسباب البهجة ، وبمثل هذا من
صفات خادم يقضى عن نفسه الحمام سويقات فيه وهو جسد سعيد . ومن ثم
وجد شعراء الترك لهم فنا من فنون الشعر يعالجون النظم فيه ، ففاضت به

(١) أرنست مانفوري : استانبول ص ٣٤٣ (استانبول ١٩٢٥ .)

2. Musahipzade Celal : Eski Istanbul da Yasayis, 167 (Istanbul 1946).

خواطرم ولم يكن بمقدار ، أو على التوضيح لم يطر قوه جميعا كما طرقوا الفنون
التقليدية المعمودة لأن له خصوصية ليست لسواه . وإن اتسع الفطاق فيه
لأكثر من فن ، وربما وقع موقعا في نفس من طلب جديدا ومتردما غادره
من الشعراء كثير ، وراق من شاقه أن يطوف بخياله في معالم حضارة الإسلام
التي درست بعد أن أبلى الزمان جدتها . والواقع المشهود مؤيدنا فيما نذهب
إليه ، فما تبقى للحجومات ما عرفنا من صفتها وشأنها اليوم شيء يذكر مما
كان لها في القديم .

ونذكر أول ما نذكر من شعراء الترك الذين قالوا في الحمام شعرا ،
فضولي البغدادي أمير الشعر التركي القديم الذي تقدمت الإشارة إليه في فصل
سابق من كتابنا هذا ، وهو يصف نجولا في الحمام متغزلا في محاسنه ومفاته
على نحو غميل أن غزله شبيه بالغزل الماجن ، ولكننا لا نملك أن نمدفضولي
من الماجنين ، لأن تلك تهمة تدفعها عنه سيرته وخلقيته ونفسيته ، فما عرف
عنه أنه كان من المجنون في شيء ، وهو شاعر القلب الذي لا يكف عن
شكوى الزمان وجفوة الخلق ، وتغشى شعره من ألوه إلى يائه كآبة كأنها
سحابة داكنة لا تتكشف عن ومضة نور لا بتسامه رضا ، فلم يبق إلا أن
يكون فضولي قال ما قال متغزلا ولا غير :

(رتهادي بسروة قوامه ودلاله إلى الحمام ذات سحر ، ومن شمة خده
الحمام قنور . وتكشف بدنه من شق جيبه ، وعري من ثوبه ، وبزغ هلال
قوامه بتمامه وتلف في منشفة زرقاء ، كأن لوزة مقشورة في بفسجة ذات
رواء . شفة الحوض يلثم قدمه شرفت ، وعين السكوة بمحياء الصبيح
أنارت . ووم الداس أنه يبيع من نضيجه حبات الدر ، وأشكل عليهم

الأمر . فاجعلوا في كيسهم يدم ، يطالبون دراهمهم^(١) .
 فشاعرنا و صاف يضفي على ذلك الوسيم الذي رآه بعين رأسه أو عين
 خياله في الحمام كل صفات الملاحاة والصباحة ، ووصفه يرقل في وشى من البديع
 وعاليه كثير من حلى الصنعة ، إلا أن ذلك يسوغ في الذوق لأنه ليس من
 قبيل المعاد الملول ، ولا نعدم فيه شيئا من جدة مستطرفة سيما أن الفن
 المطروق ليس من التقليدى الذى درج الشعراء على ترديده ترديدا ببغاويا .
 ولسكن فضولى وعهدنا به الشاعر التركى القديم الذى يتميز بغنائية لانعدها
 لدى غيره من شعراء الترك القدماى إلا فيما ندر ، لا يفوته التحدث عن نفسه
 والتعبير عن أثر ما شاهد من حسن فيها ، فماجت لتدفع إلى السطح ما اكتمن
 في العمق كما وفق في رسم صورة معجبة لجو الحمام وما يفعل المستحمون فيه .
 وذكرنا بما أورد في صدر كلامنا من أوصاف للجمام السلطاني وما ضر أن
 تتفاوت الحمامات في روعة بقائها وبهاء زينتها :

(ومشط شعره فإذا للمسك ربا تعبق - ونشر الغدائر ، فإذا بالحمام في لون
 العنبر . ولثم الطاس منه اليد ، فاذا بت الفيرة منى السكبد . ومس الماء بدنه

(١) قيلدى أول سرو سحر نازيله حمامه خرام

شمع رخسارى يله أولدى منور حمام
 كورينوردى بدنى چاك گريبانندن
 جامه دن چيقندى يكي آي كوستردى تمام
 نيلىكون قوطه به ساردى بدن عربانن
 صان بنفشه ايجى دولدى مقشر بادام
 اولدى باپوس شر فيله مشرف له حوض
 بولدى ديدار منوريله جليا ديدنه جام
 صاند يلر كيم ضاتيلور دانه در عرقى
 اوردى ال كيسه چوقلد قياوب اندبشه خام

فسلب الحق القرار بدنى ، ثم خرج وتلف بجففى ، وتلبث للراحة فى ماء عيى . يا فضولى لى لأبذل الروح أجرا للحمام ، لئلا يدفع الذهب فضى القدر ومن له من السر وقوام^(١) .

وبعد رثمة فضولى فى الحمام ، يذكر الشاعر قديم الذى عاش فى عهد السلطان أحمد الثالث وذلك فى القرن الثامن عشر ، وكان عصره يعرف بعصر الزهر لما نغم فيه الترك من نعيم ودعة ورخاء ، وهذا الشاعر هو صاحب هذا العصر الذى ترنم معبرا عن بهجة الحياة وإقبال الدنيا ، وكان شعره صورة لحياة اللهو والفرح .

وإن كان فضولى شاعر البشرية المعبر عن أسامى فى عموم ، لقد كان قديم شاعر عصره الزاهر المعبر عنه وحده ليس غير . وقديم يطلق عن زمانه وما ماج فيه من أسباب الجون والتهافت على طلب اللذة فى كل مظهر من مظاهرها وقد اصطفاه الصدر الأعظم إبراهيم باشا وهو المشغوف بحياة اللهو الميل إلى التمتع بأطياب العيش ، فكان يجالسه ويؤانسه فى اتصال ودوام ،

(١) طالى شانه آچوب قيلدى هواى مشكين

میغ موین داغبدوب ابتدی یری عنبر نام

طاسن ابن اوپدی حسد قیلدی قرا بفرس صو

یتدی صو جسمه رشك آلدی تنمدن آرام

چیتدی هامدن اول بروه چشم صاریفوب

دوتدی آسایشك كوشه چشمده مقام

مزد حمامه فتولی ویرم جان نقدین

فیلمسون صرف زر اول سرو قد وسم اندام

وهكف نديم على الذات يأخذ فرصتها حتى أصبح ذلك كل دنياه ونسى كل ماسواه (١).

ومن الأتراك ذوى العلم من أبدى الرأى فى نديم قائلًا إن ديوانه أشبه شيء بامرأة رائحة الحسن ، وعند أهل الذوق أنه يشهد لصاحبه بأنه شاعر رفيع الطبقة ، إلا أنه يتضمن ما يعد للأخلاق مفسدة . ومن ثم لا ينبغي الأخذ بما جاء فيه ، ولقد استمد الشاعر ما ينطوى عليه ديوانه من بيئة المحيط به (٢).

ويعتدنا من هذا الرأى خصوصًا ، ما يسبق إلى الفهم من أن هذا الشاعر يصدقنا الخبر عما خوله . فما كان له أن يقول ما قال لأنه صدى لقول غيره ، ولا عيب عليه مادام كلامه كلامًا لا يتأذى به نفوس من هايشوه .

وشعره فى الجمل يطبق عليه ذلك الرأى فى وضوح . ولديم قصيدة طويلة هى مدحة قالها فى الصدر الأعظم وتعرف بالقصيدة الجمجمة لأنه تناول الجمل فيها بالذكر ، فتألفت من شقين أولهما عميدى أورده على عادة الشعراء فى التمهيد لقصائدهم كأنما ما كان الغرض الذى قيلت فيه ، والشق الثانى فى المدح وهو الغرض الأساس من نظم القصيدة ، وإذا عرفنا هذا عن بنية تلك القصيدة ، أدركنا الفارق الأول بينه وبين فضولى . فضولى قصر منظومته على القول فى الجمل ، وهى من النمط المعروف فى شعر الترك والغزل ، والغزل منظومة يتراوح عدد أبياتها بين ثمانية وسبعة عشر بيتًا يلتزم الشاعر فيها ذكر مخلصه أو اسمه المستعار فى البيت الأخير من أبياتها ، والتعبير فيها عن رفاق المعانى ورفاق الخواطر .

(١) محبى الدين : يكى ادبيات ص ١٠٨ (استانبول ١٣٢٠) .

(٢) سليمان نظيف : شعر وأخلاق : رسملى كتاب ص ١١٩ برنجى تشرين

أول (استانبول ١٣٢٤)

فإن قول فضولى فى الحمام أخص وله محدود من كيان وأساسى من غرض ، مما يحمل الأهمية مكانا فى شعره مستمدة من اهتمامه بالمقصد الذى حدده ولم يتجاوزه إلى سواء ، وفرق بين جوهر وعرض .

ولعل ذلك كان ضمن أسباب ظاهرة تشدها ، ألا وهى أن فضولى أطف تخيلا وأرق معنى وأدق تصويرا من قديم وأجمل تصويرا .

وأول ما يهتم به الإقتباه إليه ، هو أن الشاعر يصدقها الخبر عن منحاه فى التفكير ونزوعه إلى المجون واللاهو ، ورغبته تزيين كلامه بالقول فيما يحسبه آخذ بالنفس وأكثر إثارة للاعجاب ، وإن كان ظاهر التسكف فى سرد قصة له مع الحمامى هى فى الظن الأغلب من نسج الخيال ، وإن ما استوجبها التحفظ فى الحكم وقلنا إن هذا الخيال ليس من قبيل المحال .

لقد استعمل قديم منظومته قائلا^(١) :

(فى السحر حين فتحت من السكرى مقلقى ، اشتد ألم التماريفقة بها متى .
تحو الحمام دلفت فى اعياء أجزر خطوتى ، وقد انقسم وسطى وأحل جانب
من عمامتى ، وفى مشيتى جمعت أقم تارة وأنهض تارة أخرى ، حتى بلغت
الحمام واتخذت لى فى الخلوة مقرا^(٢)) .

(١) نديم : نديم ديوانى . ص ٢٩ (احتابول ١٣٤٠) .

(٢) سيده دم كه اولوب ديدنه خوابدن بيدار

خروشه باشلادی ناگاه سرده درد خمار

هزار ضعیفیه حمامه طوغری عزم ایندم

کمر گسیسته پراکنده کوشه دستار

واوروب اوحا لله حمامه افت وخیز ایدرک

ایدنجه کوشه خلوتده جایگاه قرار

على هذا النحو يصور قديم نفسه في طريقه إلى الحمام ، وقد مضى إليه بعد ليلة عب فيه الشراب عبا حتى صرخته السكاس وبعد أن راح في هميق سبات ، فتح الفجر له جففا أثقله السكرى ، ورفع رأسا أرجفه الخمار ، وأخذ طريقه إلى الحمام رجاء أن يفيق من نشوة البارحة التي أعقبته إعياء فسكاد بمعزمه عن بلوغ الحمام رجاء أن يجد فيه راحته من عفاء وقوة من إعياء .

وبذلك يحدثنا عن حقيقة حاله وهو شاعر الخمر والزهر المقهالك على المتعة الآخذ فرصة قبل فواتها ، المعبر عن بهجة الحياة في كل ما نظم من شعر . كما يدلنا على أن الخروج إلى الحمام ربما كان دأب من يريد لفشاطه تحريكا ولقوته تجديدًا .

وهذا كل ما ذكره متعلقا بالحمام . فما وصف في الحمام ما نعرف منه ما في الحمام من حياض وصفابير ومستحمين يستحمون على كيفية تشوقنا معرفتها . سكت عن هذا كله ، إلا أنه بسط القول في الحمامي الوسيم ، فغزل في وسامته وقسامته ، مما جعل الشق الأول من قصيدته الحمامية في الغزل البحت . ولا صلة لها بالحمام لولا وجود هذا القى فيها :

(ماذا رأيت آه ماذا رأيت ، ياله من جميل يخلب اللب ، قدم إلى وكأني به مع الشمس جنبا إلى جنب . له القوام من لجن ، ألين من وردة يهضاء ، له استواء شجيرة أول عهدا باستواء . أخميرة للشمس أم تراه مربوب القمر ، أهو غصن من البللور أم أنه نخلة تحمل الدر . كله لغعات فتحة وجذبات جمال ودلال ، وهو من قوعه إلى قدمه نور حسن لا يزال^(١) .

(١) نه كو ردم آه امان برآفت جان

كلوب ياعده كونس كيي اولدى لمة نثار =

فقدیم شاعر مشرق الدیباچه مائل الأغراض متبذل الأسلوب ، بمید
الغایة فی الخیال ، وإن أسرف فی تعمیق العبارة وأثقل کلامه بحلی الصناعة .
فقی تصدیقه بالوصف لذلك الوصیم الذی ذکر انه التقى به فی الحمام وجالسه
فی مسالخه ، کاد وصفه له أن ینخرجه عن غوضه الأساس وهو القول فی الحمام ،
فأضحی قوله تغزلاً لا یمکن أن یمکن أن یمکن أن یمکن أن یمکن أن یمکن ،
فما أشار بما یدرک منه أنه حمامی أو داخل الحمام إلا بحديثه عن نفسه
ووصف واقع حاله وهو یلتمس غفوة من نشوة المضي إلى الحمام ، وشعره
فی غزاه یشهد له بأنه مقدر علی التولید والتجسید ، فخیاله خلاق یؤلف
بین العنصر المشهودة لیشکل منها کياناً لما یقع تحت حس ، مثال ذلك تشبیحه
جسم الفی فی خميرة القمر ومربب الشمس ، وإن کان هذا التشبیح یرشدنا
إلی أنه کان معجلاً غیر متأن فی تخيله ، لأن الفرق واضح بین خميرة للقمر
ومربب للشمس فی اللون .

ولیس فی الإمکان أن یمکن أن یمکن أن یمکن أن یمکن أن یمکن أن یمکن
الصفاء ، وأن یمکن فی الوقت عینه بلون الشمس ولونها مغایر للون القمر ،
واسکن الشاعر شاء أن یضفی علی صاحبه کل صفات الحسن وأن یتخیر له
کل مظاهر الإشراق والصفاء والبقاء ، وبالیته اقتصر علی التشبیح بخميرة
القمر ، لأن تجمیع الشمس للقمر فی قوله نبیت عن موضعها وغیرت الشیء من

== وجودی خام گومشیدن بیاض کلدن نرم
بوی مندوز یتشمش نهالدن هموار
قمر خمیره سی یاخود کونش موباسی
بلور شاخ می یانخل لؤلؤ شهوار
تمام رنگ وبها موبو کر شمه وناز
تمام حصن وسراپای شمله دیدار

جمال التشبيه في خيال متذوق مدقق . إلا أن تماقب التشابه قد يبعث في النفس شيئاً من سأم وملل .

ونعود إلى تلخيص وصف الحمام أو ذكر له فلا تهتدى إلى شيء فطلبه الذقف منه على ما يحتويه وما يعمل فيه . ولكن الشاعر يعقد مع من لقوه في الحمام حواراً هو الغزل في صورة على حدة ، ومهد له بقوله إنه أدرك أن ذلك الفق لا بد مطوى الفؤاد على أسى ، فتوجع له وتعجب لما يمكن أن يكون لذلك سبباً .

ونحدث نديم عن نفسه قائلاً إن تلبه الذي اعتراه الجدون قال له ليكن ما يكون ، وعن له أن يسأله ما باله وما الذي أفضى به إلى ما يرى من حاله . وليجب على السؤال في لطف أو في عذف ، فما يسمعه سائله أن يجذ منه جواباً أي جواب كان :

(سألته يا شمس دلال وجمال مظهر ، لشعرك الأسود فداء بحمرة المسك الأزفر يا من من مرايا الفضة صدر لك ، أنى يغشى تراب صبروك . ما حيرتك وما بثك يا للعجب ، بالله ألا تملطقت وعرفتني السبب . وما سمعت هذا البلبل في روضتي الملاحاة ، حتى مهد زفرة كبابل في الدياحاة . إذ قال لأنسل هما أضمر من تبريح ، لا تجرغ لي قلباً فإنه جريخ إن ما صدع قلبي في هذه الدنيا من برحاء ، ما كأبد مثله من بلبل ولا بقاء . لقد امتنع قرارى بحزن عجب ، وهم مقيم نسيانه صعب . وفي تلك الليلة مع الجليل في مجامع الأنس ، شربت السكاس الدهاق تلو السكاس^(١) .

(١) همان خطاب آیدوب ای آفتاب نازد یدم

که ای فدا اوسیه زلفه ناله تاتار

وفديم في كل ما قاله لا يعدو أن يكون قد تفضل وبفضله ذاك ضرب به
في هيباء ، لأنه لم يفتح عن صلته بمن تفضل فيه ، ولا عرفنا معه كيف افضى
به الأمر إلى الخروج معه من الحمام للجلوس على الشراب في ليلة أنس غاب
عنها الرقيب والمذول .

وفي رأى أن هذا الشق الأول من قصيدة فديم في مدح الصدر الأعظم
إبراهيم باشا ، والذي يعرف بالجمامية ، هو أوسع ما قيل في هذا الفن شهرة^(١) .
وذلك حكم نلقاه لسكن في تردد يبعثني عليه أن قصيدة فديم لم تجمع
الغرض من أطرافه ، على نحو غزل فضولى الذى سلفت الإشارة إليه والمقارنة

== کموشدن آینه لریکی صاف ایکن سینک
سزامیدر که اوله بویله پایمال غبار
نه در عجب سبب حیرتک نه در دردک
کمال لطفک ایله قیل کینه که احبار
ایشیتدی جونکه سوزم اول گل حدیقه ناز
درون سینک دن آه ایلیوب چو بلبل زار
دیدى که آه سوال آیتمه درد پنهانم
دل فکاریمه زخم اورمه سن ده دیکر بار
دیلله او غراد یشم قیده بن بوغالمده
نه بلبل او غرادى نه طوطى شکر گفتار
قرارین آلدی دلشکاف بر غریب دغده کیم
علاجی کوچ عمی مشکل تغافل دشار
بوشب بر آفتک ایرامی ایله مجلسده
چلمشدن براییکی بیاله سرشار

1. Agah Sirri : Divan Edebyeti. S. 276 (Istanbul 1945).

بيده وبين نديم وعالم فن إحقاق الحق قولنا إن أغزل فضولي كان الأجدر بأن يكون المشهور المؤلف ، ولقد أغفل هذا المؤلف ذكره ، وبالجملة أوردته لنديم كل ما قال ، فإنه لم يورد إلا بيتين اثنين من قصيدته تلك التي يراها أشهر ما قيل في غرضها دعوا لدعواه بدليلها . كما أنه بدأ بذكر شاعر يقال له بليغ وعرض من منظومة له بعنوان (حمام نامه) أي كتاب الحمام أبياناً ناستة ، وهذا من شأنه خلاق بأن يستوجب علينا التعرض بلمحة عن بليغ ومنظومته .

وبليغ من أهل يكنى شهر بالأناضول ، كان مولده عام ١٧٦٨ الميلاذ ، ووفاته الأجل وهو يتبوأ منصب القضاء . وهذا الشاعر صاحب ديوان ، وله منظومتان مستطرفتان مستطرفتان هما حمام نامه بمعنى كتاب الحمام ، وبربر حمامه ومعناها : كتاب العلاق ^(١) .

وليس لبليغ من استفاضة الشهرة ما لغيره من شعراء الترك عامة والشعراء الذين لهم في الحمام شعر خاصة . وإن منظومته حمام نامه التي يتضمنها ديوانه وما عرفنا من عدم استفاضة الشهرة له بشعر في الحمام لا يمنع من القول إن الشاعر قد يكون منعمراً أو أن شعره في جملة بين بين ، ومع ذلك قد يكون له الشهرة بقصيدة واحدة جيدة أو ضئيلة الحظ من الجودة لما تتضمن من هام بصرفنا إليها قيل أن تصرفنا إليها المشهورات . وهذا هو شأن بليغ معنا ، لأننا واجدون في منظومته الحمامية ما يلفتنا إليها بخاصة ويدفعنا إلى الحكم بأنها أفضل قصيدة نديم ، إلى أنها متأثرة بها وبشعر فضولي في هذا الفن ^(٢) .

1. Brusali Mehmed Tahir : Osmanli Muellferi: S. 854 İkinci cilt (Istanbul 1972).

(٢) بليغ . ديوان بليغ . ص ٢١ ، ٢٢ استانبول ١٢٥٨ هـ

يقول بليغ في ديباجة منظومته : « من نومها تلك الفتحة النائمة قامت ،
في السحر إلى الحمام تهادت . فخيّل الوهم للبأس كافة أن الشمس شمسين
أشرقت ، وما بلغت الحمام حتى وجدت سبيلها إلى الحمام وفيه استقرت ،
أما الزجاج فن وهج ومن وهج عذقتها البلوري الزجاج فضح بالعرق ، الحمام
بأمل الشوق إلى عناقها جاش بحره كآفه احترق » (١) .

فبليغ في تأثره بقديم مرتفع عنه درجة ، فقديم وصف نفسه هابا من
نومه في السحر وقد تأذى بالتمار من ليلة عب الشراب فيه عبا ، ففنى إلى
الحمام وهو لا يكاد يتماسك عياء ، ملتصقا فيه الإفاقة من نشوته ، ولا جمال
فيما عرض لنفسه من هذه الصورة ، أما بليغ فيحسن في وصف تلك الفتحة
الدائمة التي أفاقت من سباتها في السحر وتبعثرت في قفل خطاها إلى الحمام ،
فراى الناس عوامهم وخواصهم معها توأما للشمس ، وخالب حسنها وما
ينبعث وهجا من نور عذقتها يرسل الدفء في الحمام وإذا أمل الحمام شوقا
إلى عناقها ، احتدم حر الشوق في حشاه ، وتلك صورة معجبة في شعر بليغ ،
تبدو فيها الفتحة سواء أ كانت جميلة أم جميلة كما تصاب بها صفة الحمام
موصولة الصلة بها .

وفي موضع آخر من تلك المنظومة :

« وكالماشقي خلع عن رأسه قلنسوته ، ومن دل حل عن وسطه منطوقته .

(١) أويانوب ايلدى أول فتنة خوا بيده قيام

راه گرما به هنگام سحر فیلدی خرام

صاندىلر آنى ايكز طوغدى كوش خاص وعام

حمامه گانه گليجك طوتدى یرى گبی مقام

تابش کردن بلورى ايله ترله دى جام

شوق اميد دراغوش ايله ميردى حمام

وخلع عنه ثيابه ثوبا ثوبا كما هي أوراق زهر ، ورفع قميصه فشوهه به من
له من الياسمين صدر . وقوام هو مرآة ولجين انكشف عنه ماستر ، فباللوزة
حلو قشرها عنها من شدة الحر افحسر (١) .

فبليغ ينسج منسج شعراء الترك الذين طرخوا هذا الغرض ، ووصف
الجميل المستحس هو مقصدم الأهم ، والكنه سليم الذوق لطيف التخيل وإن
زحم كلامه بالبديع على معتاد الشعراء ، مما يذكر بأن هذا الوصف أو ذاك
الغزل منسج عن فن الغزل في شعر الترك .

وجملة القول فيما أوردنا من شعر الحمامات في التركية ، أن فضولى في
طبيعة المجيدين ويتلوه بليغ . أما نديم فأخرم في تقديرنا أو تذوقنا .

وإذا أن نستجمع ما يلحظ من فوارق بين هؤلاء الشعراء الثلاثة ، أخذنا
مما قال كل منهم في الحمام ، فنعين أن فضولى في غزله الأنيق الرقيق يبدو
شاعر القلب وساطان الألم الذى لا يقسى أساء في كل ما يراه ، ويبدو نديم
شاعر الخمر والزهر تمام المعنى في قصيدته وقد استبدت به نزعة المجنون والتهافت
على اللذة . أما بليغ ، فلعلمه قال في الحمام شعرا وغرضه القول في فن تقليدى
يضرب فيه على قالب اختاره الشعراء قبله فتأثر خطاهم مقلدا إياهم ، وإن
كان القدر الذى اطلعنا عليه من منظومته ضئيلا لا يتيح لنا بسط القول
تفصيلا ، إنه وصادف لا غاية له من وصفه أن يعبر عن مجنون كنديم خصوصا

(١) صاودى عاشق كى باشدن كلاه معتبرك

جامه دن شيوه ايله جوزدى مقدم كموك

كلى كى آتلىدى قات قات جيفاروب جامه لرك

پيرهن رفع اوليجك صاندى كورن سيمبرك

رده دن اولدى بيرون آئينه سين سيم اندام

قشرنى آتدى حرارت له شيرين بادام

إذ عرفنا من سيرته أنه ولي القضاء وأولى به أن يسكون من أهل التصون والوقار ، وليس يمنعه أن يتظرف ليقول ما قال هيبة القاضي التي تلازمه ولا يمكن أن تفارقه في مظهر ولا مخبر .

ويقابح بليغ وصفه البليغ لذلك الجميل في الحمام ويمثل هذا من وصفه وصفه يكون كلامه أوسع نطاقاً ، وأدق تصويراً لما في الحمام من قول (تديم) لأنه يصف ذلك الجميل بكل تفصيل . وهو في الحمام ويحدثنا عن خركاته وسكفاته وكل صلاته بمن يخدمونه في الحمام :

(وشاهد الدلائل فأبتمد عنه وقد بلغت به الحيرة الغاية ، ثم وضع له القيقاب في موضعه وعبد هذا الصنم في النهاية . ولف وسطه بالمنشفة المسكية العطرة وفق المرام ، فتخسف إلى نصفه بدر القمام . وشاء السكيس أن يداعب الجسم البض ، فتأذى الليف وانتفض ، أما الصابون فاشتاق في مضض^(١))
والمنظومة بأبياتها السبعة والعشرين تجرى هذا المجرى في وصف هذا المستحجم وما يثيره في القلوب من لوعة الفنون بعد أن نفح أشعره بشذا المليك ، ولثم فندجان القهوة شفتهه ، واكتسى فاخر ثيابه .

أما آخر ما نحن ذا كرون من شعراء الترك الذين قالوا في الحمامات شعراً ، فالشاعر فاضل بك ، وله شخصية إنسانية وأدبية تجعله

(١) شاهدی دلائل گورب انی یواندن صابدی

وضع نعلینی ایدہ رک اول بتہ آخر طاپدی

صار یلوب فوطہ مشکین بلنہ وفق مرام

منخسف اولدی ینہ نصفنہ دک ماہ تمام

استدی گیسہ مشکین سورنیہ دلبرہ چون

پیچ وتاب ایلدی لیف اکہ ازلدی صابون

بالخاص من صفاته جديرا بالالتفات إليه ولو رغبة في التعرف لحقيقة ما كان عليه . فمناصبه في العرب من أهل الحجاز ومولده في مدينة هيدا من أرض فلسطين ، وكل أو جل مؤرخي الأدب التركي من الترك لا يختصونه بذكر في تواريخ الأدب ، على حين التفت إليه علماء الغرب ومنهم من ترجم له شعرا .

كما أن قدومه إلى بلاد الترك في خبر طريل مجمله أن أباه كان رجلا شديدا البأس صعب المراس ، وبلغ من عفه واعتداده بنفسه أن يدفع سلطان الترك إلى قتاله بعد أن غلب على عكا واقتطعها لنفسه ، وانفذ إليه السلطان جيشا دحره وقصره على التعلق بأذيال الفرار ، وانتهى أمره بقتل أحد رجاله له . وارسل ابنه فاضل إلى استانبول ليتربى في جناح بالقصر السلطاني مع حشد عظيم من الفتيان الذين كانوا يجمعون في كل عام من البلاد التي يحكمها العثمانيون ، وفي ذلك الجناح أو تلك المدرسة يفتش الفتيان منهم على العلم بلسنة الترك وتراثهم الإسلامي في تعدد جوانبه .

والظن بمثله أن يكون قد خالط من زامله من كل جنس ، وعرف ما يتقاهم إليه من أخبار حريم السلطان ، وذلك ما زوده بزيادة من معلومات ، فسكان في مستطاعه من بعد أن يخرج كتابين مظلومين أحدهما « خوبان نامه » بمعنى كتاب الغلمان الصباح ، والثاني « زنان نامه » بمعنى كتاب النساء .

وفي الكتابين أوصاف وتعريف بصفات الغلمان والنساء من كل بقاع الدنيا ، وقاضل بك ذو نزعة عامة إلى المعون وشعره في مظلومية مشال للشعر الذي يورده فيه صاحبه الأوصاف والحقائق في ضراحة عارية لفظا ومضمونا لا يردعه رادع من حياء ، وكأنما ساقه مساق الهزل والفسكاهة

يحيث لا يتمالك القارىء نفسه من ضحك لا يستطيع له كتابا ولا ستر
أغلبته عليه

ويرى بعض أولو العلم أن النظم في هذا الغرض كان معروفا عند العرب ،
ويقول إن فاضل بك إنما أخرج كتابيه هذين على غرار كتابين بالعربية ،
أحدهما بمقوان ألف غلام وغلام والثاني عدوانه ألف جارية وجارية^(١) .

ولم ينسب المؤلف هذين الكتابين إلى صاحب ، ولا أتبع لها الإطلاع
عليهما لمعرفة مضمونهما ومدى أخذ فاضل بك عنهما ، وبسبب من ذلك
كافينا أن نشير إلى هذا الرأي .

أما مكن اهتمامنا من كتاب النساء ، فمنظومة عقوانها حمام النساء ،
وهذه المنظومة تتألف من نحو ستين بيتا والشاعر فيها ظاهر الميل إلى المزل
والفسكاهة والرغبة في إثارة الأضحاك في أكثر من موضع فيها كما أنه
لا يذر ما ينبغي أن يحشم من ذكره وإن كان في هذه المنظومة أقل مهلا إلى
الفحش وإيراد صريح الألفاظ منه في صفحات كتابه الآخر . كما أنه يهجر
عن استعجاباته لما يدور في حمام النساء من قول وهمل . فهو في مستهل منظومته
يقول : « ألق السمع طامن إلى رسالة النساء تميل ، قصة لحمام النساء أقول .
كم لهؤلاء من فضائح وشذاعات ، إذا اجتمعن في خلوة الحمام زرافات .
يا عجبها لما للحمام من طاقة بهم ، فن السحر إلى النساء فيه مكشهن^(٢) » .

1. Von Hammer-Purgstall : Geschichte der Osmanischen Dichtkunst.
S. 234. B. 2. (Pesth 1836).

(٢) ذكره أي مائل يينام نسا شيوه قصه حمام نسا
نه فضا حتر أيدر أول زمرة داخل خلوت حمام ايچره
نه عجب طاقت وار حمامه تا سحر دن اوتورر أخشامه
فاصل بك : زنان نامه ، ورقة ٥٦ مخطوطة تملكها

وبعد هذا التمهيد المفيد في معرفة الغرض الذي يسعى إليه الشاعر من نظم هذه المظومة ويكاد يكون منوانا يصدق في الدلالة على محتواها ،

يبدأ الشاعر في وصف النساء اللاتي يقمن بالخدمة في الحمام ويبدي فرط إعجابه بقوامهن المشيق وبشربتهن التي تعدل البللور في الصفاء وقد حملن تحت إبطهن جمعة مزر كشة وتهادين في مشيتهن على نعلين من خشب لهما كهبان في طول قائمتين للانسان ، ثم يتخلى عن المستحبات ثيابهن فيغير الحمام بنور أجسادهن . ومنهن الماشطة والمداسكة وهن جميعا هن الخدق والبراعة في قهن والحرص على إرضاء من يقمن على خدمتهن . ثم يهبري لوصف كل من تعرت عن ثيابها مع من تعينها على الاستحمام فيقول : « والبهان الخضب في الحياض يدور ، كأنه غصن مرجان في البحور وقد استرسل على جسمها اسوداد شعرها ، فكان ليلة في قرها . وذلك القوام ومضة من نور ، وكان جزءاً منه بالشعر مستور^(١) » .

ففاضل بك بمثل هذا من قوله يبدو أ كيد الرغبة في القول تفصيلاً

(١) قينه لى برماغى قويلرده

شاخ مرجان كبی در دریا لرده

قیلش جسمی اول حاج سیه

شب وجوده قالش اول مه

جسم عریانی که بر قطعه نور

صانکه بر باره می اولشی منور

فاصل بك : زنان نامه ، ورقة ٥٦ مخطوطة نعلکها .

والوصف على الحقيقة ، أى أنه ينبغي لوصف ما تقع عليه العين في حمام النساء
أية عين ولا كائن من كان ، ولا تعويل على ما يضاف على ما يشهد من صناعة
لفظية ليعرض صورة تزدان في الخيال بجميل من شكل وألوان ، لأنه لم
يشاهد نفسه فوما يشاهده المشاهد في الحمام ، بل كان قصاراه أن يذكر ما يقدر
غيره على ذكره ، مما يجعله وصافا ولا غير ، وهذا ما يفاير ما قال معظم من
قالوا ، في الحمام شعرا ، لأنهم تعدثوا ضمنا عن أنفسهم حديثا يتفاوت قصرا
وطولا ، والظن بفاضل بك أنه اختار لنفسه أن يكون صادقا مصدوقا ، فن
الحال حتى في الخيال أن يكون له كرجل تجربة أية تجربة في حمام خاص
بالنساء دون الرجال ، فلم يبق إلا أن يكون كلامه في جملة وتفصيلا مستمدا
عما نرى إلى علمه وطاف بسمعه .

ويبدو الشاعر قد ساقا إلى ذكر الواشط قبل غيرهن ممن يستحمن ، برغبة
له في ذكر النساء في طوائف يصفها ويخص نساء كل طائفة بما يسبح عليهن
من صفات . فقد قسم النساء في كتابه طوائف وجنسيات للنساء كل منها
خصائص أراد أن تكون لها من دون غيرها ، كما كان من تمييزه نساء مصر
ونساء فارس ونساء الروس وغيرهن بخاص من صفات ، فهو ذو ميل إلى
التصنيف والتقسيم والتخصيص .

وأعله استند طائفة في التعرف إلى النساء من كل جنس وعرق ولون ،
نساء أن يجسدهن جميعا في مكان هو مجمعهن ومعتداهن وفيه ملتقاهن وهو
الحمام ، وإن لم يفرق بينهن في الحمام على نحو ما فرق بينهن في رسالته تلك
المظومة فقد استكمل منهن فصلا بمنزلة يدل عليها .

ويمتد به الكلام فيذكر من يستحمن ويشبهن في غضارة بشرتهن
واكتفاز أجسامهن بقرب افعمت زيتا ، ويعرض بالوصف للعوامل منهن ،

ويقول إن من معهن في الحمام من النساء بداعبتهن بنواذر الكلام متضاحكات ويجلسن في ركن يأخذن بأطراف الهراء بينهن ، وكلامهن فسكاهات وحماقات وبقاويلن المشروب المرطب وبأكلن من أطايب الفاكمة . ويعود إلى ذكر المستحجات وقد امسكن بالصابون ازبد وفي يدهن الليف بذلك به بعضهن البعض وبعد فراغهن من الاغتسال يعلقفن بالمناشف وإذا جرى للرجال ذكر يشكن من تلك المناشف أشكالا يضحكن منها وإذا أمسكت احداهن صغبور الماء أثارت ضحك النساء (١) .

ومثل هذا من قول الشاعر في وصفه للنساء وهن يستجمعن ، فأخذنا به وادراكنا مما يحتمل وجهين اثنين لا ثالث لهما ، أما أولهما أن يكون ذكر ماذكر ذهابا منه إلى الهزل والفسكاهة مع شيء من تشنيع وتبشيع ، أو أن كلامه على الحقيقة إلق لا خفاء بها ولا جدال حولها .

والأقرب إلى التصديق كونه صادقا في جملة ماذكر ، فليس ما يمنع من أن يسود من يحتشدن في الحمام المرح المهود في جماعة يتزاحم أفرادها والغاية من التزاحم غاية يبتهج لها وتطيب النفوس بها ، ولا خروج على المعارف المألوف أن تضم جماعة المستحجات احدهن أو بعضهن ممن قيمهن دهابة ومهل غالب إلى الهزل ، ومثل هذا الهزل خليق به أن يسكون في حمامهن على النحو الذي ذكره فاضل بك على التفصيل ، بكيفية لاسبيل إلى ذكرها صراحة ، لما في شعر الشاعر من ألفاظ عارية يستوجب سترها ولا محالة ، ولقد انصرفنا عن ترجمة ما ورد من شعره بسبب من هذا ، وسبب آخر هو خلوه من روعة الفن .

(١) فاضل بك : زنان نامه بورقة ٥٧ مخطوطة تملكها .

وخلوها من الفمية معزوف في الاحتمال الأغلب إلى أن شاعرنا كان معجلاً ،
يميل كل مستطاعه في إصابة صفة كل ما يمكن أن يكون في حمام النساء ،
فهو مبدد الطاقة في توزيعها بالسوية على كل شيء ، وهذا ملحوظ الشأن لدى
أصحاب المنظومات الطويلة ، وليس الأمر كذلك لدى من ينظمون أبياتاً
معدودات في غرض واحد ، لأنهم بتقييدهم وتحديددهم ، خلقاء بالقائي والتزوي
مما تقع به الإجابة وهي للنشود المرغوب .

وأيا ما كان ففاضل بك يقف بنا على كثير من الحقائق المتصلة بالحمام ،
وهذا ما لم نجد فيما عرفنا عن الحمام من الشعر الفارسي لأنه وصاف له ظاهر
الميل إلى بسط كلامه في الوصف كل البسط .

فهو يذكر عن المستحبات أن منهن من تفغر بمن يعشقها من عاية
القوم ، فلمها من يعشقها من بك أو باشا ، على حين تذكر غيرها أن عاشقها
من سواد الناس فيجهد العبدال ويثور الغضب ويقع الشجار وترتفع الأصوات
باللفظ والكتاب والفحش . ويعود الشاعر إلى وصف المستحبات بعد فواغهن
من اغتسلهن فيقول :

« وعندما تخرج من حمامهن هؤلاء السيدات ، تبدو في خدودهن كالدم
للحرق تطرات . وتبدى كل منهن من محياها للقمر محياه ، فتقول الماشطة
ماشاء الله . وهن من بعد كإبراعم على سرر الدلال منسطحات ، وما أكثر
الجوارى من حولهن واقفات يضمخنهن بالغالية والمنبر . ويسطح شذا العود
من الجمر ، كم من جارية لمن تحمل قيصهن ، وفي رقة دل لبسنهن
ثيابهن^(١) . »

(١) حيقه حمامدن أو دم خاغلر

رخلر ندن فان أبله ترطملدر

ويذكر أن البساء يطيب لمن البقاء في الحمام إلى أن يدخل المساء ، وهذا
دأب لمن ومن معتادهن في حمامهن ، ثم يزايان الحمام وقد بلغ منهن الجهد ،
ويفتلن خطاهن في توبه ودلال ، وهذا من حسنهن ودلهن يخلب اب الزاهد ،
ويضرم الهوى بين جوانح العابد .

إلا أن فاضل بك يختم منظومته مستهجفا لهذا من شأن النساء في
حمامهن مؤكدا أن ذلك كله ليس إلا العبث للمقيت عند أهل الإدراك ، وإن
وقع موقع إعجاب واستحسان لدى ذى ذوق سقيم وكانت وفاة فاضل بك
عام ١٨٢٠ .

وإذا تفرقت بنا شجون الحديث وبلغنا قول شعراء الفارسية في الحمام ،
فالخير أن نحمد بنظرف مما ذكر في الفارسية متعلقا بالحمامات في أكثر من
خصوصية من خصائصه وصفة من صفاته ، وللمعة عنه تبين ماهيته عند القوم .

فقد جاء عن الحمام أنه منسوب إلى سليمان عليه السلام الذي كان أول
من أوجده ، وقيل إن الفضل في إيجاده إنما يرجع إلى الحكماء ولزام أن
يتألف من أربع حجرات ، أولاها باردة جافة خالية من الماء ، والثانية باردة

كوستور هرلرني طامت ماء

ديه ناطور لرى ماشاء الله

پستر نازه يانور اول غنچه

طوره جاريه لرى ال نيجيه

ياغلر غاليه لر عنبر لر

عود اغاجى ايله اول مجمر لر

الى جاريه دوتر پرهنى

كبه بيك نازايله جامه سنى

رطبة ، أى أن تسكون حرارة النار فيها حرارة ذات بلل ، وبها ماء بارد ،
والثالثة يدخلها البخار وبها الماء ، أما الرابعة فخارة جافة بحيث ينفذ الجسم
بالعرق حتى تقل رطوبته . و يروى عن الإمام الرضا رضى الله عنه قوله إن
العمام على غرار جسم الإنسان ، فخبراته الأربع هى للإنسان أربع
طبائع (١)

ونسب إلى بعض أئمة الشيعة رضى الله عنهم كلام يتجهون فيه بالنصح
والإرشاد لمن يدخلون الحمام ليلتزموا أصولا معلومة وآدابا لا ينبغي تفاسيها .
وهذا من الدليل على أن دخول الحمام مظهر من مظاهر حياة الجماعة لاشك
في تميزه بأهميته .

ويجوز هذا المجزى فى واضح دلالاته ، ماورد فى فصل من كتاب فى
النصيحة ينصح فيه صاحبه لسكل ذاهب إلى الحمام أن يلتزم بأصول ويدخل
تحت شروط . كأن يحذر دخول الحمام على شبع لأن ذلك يعود بالمضرة .
ويقول إن الحمام شىء حسن جد حسن ، بل هو أفضل ما أقام أهل الحكمة
من بقاء ، ولسكن فى الذهاب إليه كل يوم ضرر لأنه يورث لين المفاصل .
كما يصبح الذهاب إليه فى كل يوم عادة لا يملك صاحبها أن يفك عنها ،
ولو تغاف عن الذهاب يوما واحدا ظهرت عليه المرض اعراض . فالخير أن
يذهب إليه فى اليومين يوما وكفى .

ويبين كيفية ماينبغى لمن فى الحمام أن يفعل ، كأن يستوجب دخول الحجرة
الباردة ويمسك بها فترة ثم ينتقل إلى الحجرة الوسطى ، ثم يدخل الحجرة

(١) محمد كريم خان رسالة در متعلقات صنعت دلاكى ص ١١٨ - ١١٩
كرمان

الحارة ، وإذا ما تأثر بشدة الحرارة ، فليدخل الغلوة ، وفيها يغسل الرأس .
ولا ينبغي صب الماء على الجسم اشقت حرارته أو برودته ، كما لا يحسن البقاء
في الحمام طويلا . ويستحب أن يكون الحمام خاليا ، وخلو غفيمة تفتنم .
والخروج منه على نحو ما كان الدخول إليه ، وتجهيف الشعر قبل مغادرة
الحمام من الواجب ، لأن الدخول على عظيم من العظماء بشعر مبلل سوء
أدب .

ومما يلتفت إليه من قوله أن شرب الفقاع محظور في الحمام لأنه
يورث الاستسقاء ، ولكن المغمور أن يشرب قليلا ليزول عنه الخمار^(٢) .
ونقف عند ذكر الفقاع والسكر به ، لنذكر أن معايرة الكأس كان
أمرا متعارفا مألوفا في الحمامات ، وهنا ما يورد على الخطر ما جاء في خبر
الشاعر الفارسي أبي القاسم الفردوسي من أنه وهو في حمام بمدينة غزنة دخل
عليه رسول السلطان محمود الغزنوي بمال أرسله إليه صلة منه على نظم
الشاهنامه إلا أن تلك الصلة كانت قليلة لم تعجبه فتقسم المال بين صاحب
الحمام وبائع الفقاع ، بعد أن عفت نفسه عن قبوله .

ومادمننا على فهم فيما نقل ، فينبغي أن نعرف الفقاع ، وهو شراب يتخذ
من الشعير ، وإنما سمي الفقاع لما يعاوه من الزبد ، على حد قول صاحب
لسان العرب .

وأكثر الظن أنه شراب قد يكون مسكرا أو غير مسكر ، لأن ذكره
لا يتردد في الخمرات العربية ولا الفارسية ، أما احتمال كونه مسكرا ، فيدرك

(٢) أمير عنصر المعالي بن قابوس بن وشمكير قابوسنامه : ٤٩ - ٥٠
(لندن ١٩٥١) :

مما قيل في نهض من صرعه الخمر في الحمام وهي ذاك الفقاع ، كما يلوح لنا أن شرب الفقاع كان في الحمامات على الأخص أخذاً مما تقدم ذكره .

وللحمام تردد ذكر في الأمثال الفارسية ، وكافيتها إيراد بعض منها كقولهم « لا تضيف أحداً بماء الحمام » أي لا تدع ضعيفاً وأنت غير جاد في دعوتك « ومثل حمام للنساء » أي أن الجميع يتكلمون ويلغطون في وقت واحد . و « مثل حمام الجن » أن كلا أطول من الآخر ^(١) .

وإذا ضربوا المثل بضرورة الاتفاق وتقديم الرشوة في مسمى لإنجاز الأمر قالوا « إن يكون الحمام بلا عرق » وإذا مثلوا لوضع الشيء في غير موضعه قالوا « ليس الحمام موضعاً يربط فيه الحمامار . أما إذا قيل « إن عدم ذهاب السيدة إلى الحمام فيسبب من عدم وجود خمار لها » فإنهم يعنون بذلك أن إعدام الوسيلة بسبب الضيق والعجز .

وهذا قل من كثير ، يتأيد به أن الحمام عند الفرس ممكن أهمية ، مما جعله مذكوراً لا غيباب له عن البال . أما أسير وأشهر أبيات من الشعر الفارسي ليس بين الفرس إلا من عرفها أو كانت باكرة أشعار حفظها ، نأبها اسمدي الشيرازي الذي تقدم ذكره في فصل عن النصيحة من كتابها هذا . وفي البيت الأول منها للحمام ذكر :

« ذات يوم من الأيام ، قطعة من طين أوج في الحمام ، واستقرت مني في اليد ، من يد صبيح أمرد . قلت لها أسألك : أمسك أنت أم عبير ، فإنني من شذاك المحبب مخمور ، قالت أنا طيما مهيمها كفت ، ولستكني الورد مدة

(١) باب حمام تعارف ممكن - مثل حمام زنان - مثل حمام جن .

جالست ، فتأثرت بما للجليل من كمال ، ولولاه كنت هـذاك التراب
والصلصال^(۱)

وأشهد أنى توقفت طويلا قبل أعوام ، قد أدركت ما يرمى إليه الشاعر
من ذلك التشخيص الرائع فالاستقام فى فهمى أن بتمطر الطين بمجاورته للورد ،
وطال تمجيدى وتساؤلى وهذه الأبيات أول محفوظى من الشعر الفارسى ولم
تنزل تردد فى خاطرى قرابة خمسين من الأعوام .

ولسكنى عرفت ما لم أكن اعرف من قال إن عادة القوم جرت بأن أتوا
بتقطع من طين يضعون نهال على فوهة أبيق فى قاعه ورد ، ثم يوقدون النار تحته
فيتصاعد من الورد بخار يحمل الطر ويقشرب الطين هذا العطر فإذا هو طين
طيب الرائحة يحمل إلى الحمامات ليستخدمة المستحمون استخدام ليفة
يدلكون بها الجسم^(۲) .

فلا جرم يكون لتلك الأبيات المتضمنة ذكر الحمام خاص من أهميتها
مما يستوجب النظر فيها للخروج بشئ منها . وهى تمهيد لآثر الصعبة

(۱) کلی خوشبوی در حمام روزی

رسید از دست محبوبی بستم

بدو گفتم که مشکى یا صیبرى

که از بوی دلاو یزتو مستم

بگفتا من کلی ناچیز بودم

ولیکن مدتی با کل نشستم

کمال همنشین در من اثر کرد

وکرنه من همان حاکم که هستم

وبيان لكيفية أخذ صاحب عهد بصحبته ، وفي كثير من لغات الشرق والغرب أمثال تضرب للنفس على أن أثر الصحبة أمر لا ريب فيه ، وهو صلة التلازم بين متصادقين . غير أن مبالغ علمنا أن تلك الأمثال تشير إلى تلك الحقيقة دون التمثيل لها على نحو ما مثل سعدى الشيرازي لها بحيث أوضحت أخذ بالنفس وأعلق بالحفظ إضافة إلى أن التمثيل المشار إليه يسبغ عليها طابعا محليا يختص بها . وما بأس قولنا إن تلك المحلية حقيقة بالعمالية ، ولكن شريطة أن يدرك كده ذلك التخييل ، وإدراكه مستوجب بالقطع معرفة بمادة الفرس في تعطير الطين لاستخدامه في حماماتهم ، ومن ثم تجمع هذه الأبيات المأثورات الخيرة من أطرافه لأننا نقف منها على أكثر من حقيقة ، وما كنا لنحيط بشيء مما ذكرنا علما ، لولا أن الشاعر ضرب المثل بما يجري في الحمام بين الواقع والخيال ، وكأنها به ثم يهتد إلى ضرب المثل بما قال لحضوره في خاطره ووقوعه تحت حسه وشيوعه في بيئته .

وإذا استجمعنا من أسماء الفرس شاعرا آخر قال في الحمام شعرا ، فهو خسرو دهلوى من أهل القرن الهجري الثامن ، وشعره يروق لفظا ويرق معنى ، ومن شعراء الفارسية الذين تأسوا بشاعر التبعص الأول نظامي الذي نظم خمس منظومات قصصية فسار في خطاه كثير من الشعراء مساجلين مقتدين ، وفي رأى أن خسرو دهلوى فاقد فيما ساجله فيه وأخذ عنه ، حتى قيل إن له شعرا يضرم النار في القلوب ، وبه يهوى صبر أهل الهوى وبه ضمهض (٦)

وله منظومة يفزع فيها نزع صوفية وأخلاقية ضمهضها حكاية يتخيل لها

(١) قويم الدولة : أمير خسرو دهلوى ، ص ١١٠-١١١ تهران ١٣٤٢ .

(الفارسي)

وقوعا في حمام تروى في مجامع خبر ملك وحماسي يتولى العمل فيه بإضرام
 نار موقده . وهو يسوقها مساقا يقصد به إلى التمثيل والتخييل شأن شعراء
 الفارسية من المتصوفين والأخلاقين على وجه الخصوص الذين يميلون كل الميل
 إلى الرمز والإيماء وتفسير الحقيقة بالمجاز وعرض الواقع في صورة خيال محال .
 يقول الشاعر إن حماميا شاهد ملكا ، فما كان بأسرع ما انفجذب قلبه
 إلى هذا الملك ، وما أن دخل الملك الحمام حتى جعل الحمامي الولهان يرمقه
 بفظرائه وهو مفتون القلب ذاهب اللب ، وقد تأججت بين جوانحه النار .
 فأخذ البكاء في خفاء ، إلا أنه أضر ما ظهر ، ولقد أغمى العشق جنانه
 وملك عيانه ، إلى أن جاء يوم فيه استحوذ على مجرى الحياة في روحه ،
 فصرف عن الحمام وجهه ، وولاه قبل موقده المختص به إلا أن موقده هذا
 لم تكن له الطاقة برؤية ذلك الجبين ، والظفر إليه غمره وأغرقه ، واندمت
 شعلة نار نحو حبيب آخر وكان برقاً خطف ، واحترق نصف جسده ، وما
 تصاعد دخان ، وما كان له وعى بنفسه وهو نفسه يشاهد ، ولما رأى الممشوق
 أنه احترق ، كان وهج دخانه جد شديداً^(١) .

ثم يخلص الشاعر من تلك الحكاية إلى قوله :

« يا من أنت تموت من شررة ذات لهيب ، لا تتحدث كما يتحدث
 خسرو عن عشق الحبيب^(٢) » .

نخسرو دهلوى يتزود بزاد من الحمام لكلام له عن العشق ، وكلامه

(١) خسرو دهلوى مطلع الأنوار ١٨٧٠ مسكو ١٩٧٥

(٢) أيتكه بمیری زلف يك شرار

لاف جو خسرو وزن از عشق بار

تغشيه الرمزية الصوفية بحيث يلتبس مدركه إلا بعد فضل إيضاح .

ففي اسان المتصوفة ان المحترق هو من بلغ مقام كمال العبودية وأصبح
المتحقق بالحق ، وها هو ذا جلال الدين الرومي يقول :

« كنت نيتا ونضجت واحترقت » ،

وهذا المحترق عند الصوفية ينبغي أن يسكون على دواية بآلم العشق
واحترق أهل العشق ، ولحرقه العشق أن يكون ذات الأثر فيه وله أن
يفار من تلك العين التي يفهمل ذمها على الفراق^(١) .

ولعلنا لم نتجاف عن الصواب باختيارنا البيت الأخير من هذه المظومة
مثالا لها ، فإن الشاعر لم يكذب ذكر من لوازم الحمام إلا من يوقد ناره .
ثم انبعث يتحدث عن الاحتراق وظاهر كلامه غير باطنه :

إن خسرو دهلوي إنما ذكر الحمام عرضاً لا أصلاً ، بدليل أنه رمز
بمن يوقد موقده إلى الإنسان وبمن يستحم فيه بالملك ، على حين جرت العادة
في الأغلب بذكر الشحاذ والملك ، فالشحاذ هو الإنسان والملك هو الله .
وشاء التمثيل لاحتراق الصوفي بنار العشق الإلهي وبين تلك النار ونار الحمام
مع الفارق ، إلا أنه لم يجد إليه أقرب منها ، وتمثل العشق في الحمام ، لمعتاد
شعراء الفرس والترك الذين طرّقوا فن شعر الحمامات في التغزل في خدامها
من المرد الصباح .

ولفأخذ بعد القول في شعر الترك والفرس ، في القول عن شعر العرب ،
وليسكن اعتمادنا أصلاً وأساساً على مخطوطتين مبالغ ما نعلم أسهما لم تشرأ .

(١) د سجادى : فرهنك لغات وإصطلاحات عرفانى ص ٢٧٣ تهران ١٣٥٤

فالحمام يسمى حماما لما فيه من ماء حار ، ولأنه يعرق ، أخذ له هذا الاسم الحميم وهو الماء الشديد الحرارة ومنه الحمة وهي عين فيها ماء حار ينبع يستشفى بها العليل ، كما أخذ له هذا الاسم من العرق والعرق يسمى حميا ويسمى أيضا الدباس ، بالهمزة والياء الموحدة والسين المهملة .

قال صلوات الله وسلامه عليه عليه في صفة عيسى عليه السلام « لقيت عيسى عليه السلام فإذا هو ربمة أحمر كأنما خرج من ديماس » يريد أنه شاهده في معراجه .

ومن اسمائه الديماس والبلان ، وأول من دخل الحمام ووصفت له الفورة والصابون سليمان بن دواد عليهما السلام ، فلما وجد حرة قال امرأة من عذاب الله (٣)

وهذا نرى اتفاقا بين هذا المؤلف العربي وذلك المؤلف الفارسي الذي أوردنا قوله من قبل في أول من اتخذ الحمام .

وهذا الاتفاق ينبغي على حديث شريف أخرجه الطبراني عن الأشعري مرفوعا وفيه قوله صلى الله عليه وسلم « أول من اتخذ الحمامات سليمان بن داود » .

وتحدث هذا المؤلف حديث خبير بالحمام فيمين ويميز الحمام الذي يفضل غيره ويشترط فيه الارتفاع في البقاء حتى لا تنحبس الأنفاس فيتحل الهواء كما استوجب أن يكون قديما يرجع بناؤه إلى سبع سنين فأكثر .

وقوله مأخوذ عن جالودوس الذي قل أفضل الحمام ما كان قديما البقاء

(١) السكوكباني : مخدائق النعام في الكلام على ما يتعلق بالحمام ، ورقة بخطوطه رقم ٦٤٩ أدب تيمور دار الكتب المصرية .

كثير الأضواء مرتفع السقف واسع البيوت عذب الماء طيب الرائحة حرارته معتدلة من يدخل .

وقد علل المؤلف العربي ضرورة أن يكون الحمام قديماً بقوله إن الحمام الجديد فاسد بأبخرة الأحجار والطين وعفونة ما تسرب من الماء في أجزائه ، وهذا تعليل مقبول .

ويعضى إلى القول بضرورة فرش أركانه بالرخام ولكن على ألا يكون رخاماً أملس حتى لا ينزلق الداخل ، أما إن كان رخامه أملس فهو معدود من المنكرات ويجب خله على حد قول الإمام الغزالي .

وأشارته إلى الإمام الغزالي يستدل منها على أن الحمام كان موضع اهتمام عند القوم ، فمعلوم أن الغزالي خص الحمام بفصل من كتابه إحياء علوم الدين .

وهذه أنه من اللازم أن يكون مسلخ الحمام أى مغلله الذى تغلغ فيه الشباب لطيف الصنعة واسع الفضاء وفيه تصاوير لطيفة كالأشجار والأزهار والأشكال الخسنة والمجائب من الأساطير ونحوها كما تتحصل الراحة بالظفر فيها عند الانسكاب . ولكنه يتحفظ فيسكبه أن تكون هذه التصاوير لإنسان أو حيوان ، ويرى ذلك من المنكرات التى تجب إزالتها عند العلماء وأهل الورع ، وكان على حجة من قول الإمام أحمد بن حنبل أن الإنسان إذا دخل الحمام ورأى فيه صورة فعليه أن يحسبها فإن لم يقدر خرج . ويروى قولاً للإمام يحيى بن حمزة في كتاب التصفية عند ذكر منكرات الحمام من أن الصورة الأولى تصل من صور الحوابات التى فى جدران الحمامات وبنيتها الداخلية والخارجية ، فهذا ما يجب تغييره وبكفى تغييره ، قلع رؤوسها وفصلها وتشويه وجوهها بحيث تبطل صورتها .

ولقد يثير فينا العجب ويدفعنا إلى التساؤل ، ألا نكون قد وقعنا على إشارة أو عبارة تتعلق بهذه التصاویر فيما أطلعنا عليه من شعر الحمامات في الفارسية والتركية والعربية ، على غير ما كان المتوقع من شعراء مدوا للقول رواقا في هذا الغرض ، وكان حريا بهم أن يختصوها بنظرة إليها يتحتم الوصف لها بها .

وتلك ظاهرة لا نملك معها إلا أن نستدرك عليهم ما فاتهم ، وكأننا نرأب صدعا أو نكمل نقصا وننحن نظرننا فيما قطعوا عنه نظرم فمطلوا من حلية شعرهم .

فنقول ملتفتين مذكورين ، إن التصوير شاع في زخرفة الحمامات ، وما المقصد من التصوير هو التزيين والزخرفة وحسب ، بل كان المقصد كذلك تحقيق فوائد تعود على الصحة والنفس . فالحمام يحل القوى في الإنسان ، وتلك القوى هي القوة النفسية والحيوانية والطبيعية ، وبالنظر إلى ما في الحمام من صور تقوى تلك القوى الثلاث . ونضرب المثل بالنظر إلى صور مجالس الأفس التي تشتد به القوة النفسية ، وتأمل صور القتال والفزال والصيد والقنص يزيد في قوة النفس الحيوانية ، كما أن مناظر الرياض والأشجار والأزهار تزاد بمشاهدتها النفس الطبيعية قوة^(١) .

ولما أن نقبين من مثل هذا التعديد مصداقا لما يقال من أن دخول الحمام قد يكون للاستحمام والاستشفاء أو لتجديد الحيوية في النفوس والأبدان في آن .

(١) د . حسن الباشا التصوير الإسلامي في العصور الوسطى ص ٤٤ — ٥٧ .

القاهرة ١٩٥٩ .

دلنا هذا المرجع د . زبيح خليفة المدرس بكية الآثار من جامعة القاهرة فأشكر له .

وفي كتب التاريخ ذكر الحمامات زخرفت جدرانها زخرفة رائعة بالصور
ومنها حمام سيف الدين بدمشق وحمام أبي السمود بمدينة القسطنطينية ويرجع
تاريخه إلى عصر الفاطميين ، وهذه الصور رسوم مائية على طبقة من الجص ،
ومنها صور بالقسيية .

ولا يغير شيئاً من الحقيقة التي سلفت إشارتنا إليها من شعراء أن شعراء الفرس
والترك والعرب الذين قالوا في الحمامات شعراً لم يختصوا هذه الصور بالوصف
بما قاله الشاعر بن مسعود الحلي . فهذا المثال الوحيد لا يمكن أن يدل على
العموم والشمول ، كما أن قول الشاعر مدحصر في وصف صورة في الحمام ،
ولا نعرف أنه تحدث بشيء من هذا الحمام ، فكأن شعره في صورة أبة
صورة . قال الشاعر :

وخط فيها كل شخص إذا

لا خطه تحسبه يذوق

ومثل الأشجار في لونها

وانها لو أنها تروق

أطيارها من فوق أغصانها

يودها تطلق أو تزعق

وهيئة الملك وسلطانه

وجيشه من حوله يحديق

هكذا بسيف وله عبسة

وذاك بقوس وبه يماق

ومن المؤلفين من أخذ نفسه بذكر آداب الحمام والقيم والحارس والزبون فقال إن الحمامي يجوز له استئجار الحمام حتى يكون قادراً على وقوده وأجرته . عارفاً بجميع مصلحته ، يتخذ قيماً حاذقاً عفيفاً وناطورا أميناً نظيفاً يحبس بأحسن تعية للداخلين ، ويدعو بأطيب دعاء للخارجين كأن يقول : نعم الله جسدي ، وطاب حمامك ودام إنعامك ، وأن يأمر الناطور والموام بإكرام الخاص والعام . ويخفف السكل عن المتوسطين ويجعل في الطلب من الموسرين .

وعلى المقيم أن يجهز في تحسين خلقه وتطهير فيه وتنشيط كفه ، يغم الرأس فركه والجسم دلكه ، يدهف موساه للعائق ، ويلقى الخلق عين الخلق ، يهجر المستعجلين وينتف في أجر الماء بين الزبون والحمامين .

أما الناطور أو الحارس ، فيجب أن يكون نظيف اليدين والملبوس قائماً بما يعطى من فلوس ، وينفى أن يكرم الصغير والكبير ويجذب المذاشف . أن تمس الأرض والحيطان .

وعلى الزبون خلع ثيابه على شيء طاهر وأن يفض عن عورات الناس ، لا يغتسل قائماً ولا يدخل الحمام صائماً . ولا بدع ناطورا يقع منه على قبيل ، ولا يصب على أحد ماء بارد أولاً مستعملاً .

كما عقد المؤلف باباً مفرداً لذكر ووصف أشياء تمس الحاجة إلى

الاستحمام في الحمام ، وهي خاصة بالرأس واليدين من الأيديان وغيرها .

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المخطوطة مجهول مؤلفها ولا تاريخ الكتاب بها .

فليس موضع شك حكما بأن نتلقى بما تقدم نقله عن المؤلف جديدا من معارف تتعلق بالحمام من حيث كونه مكانا للاستحمام إلى كونه مسكنا للاستحمام وأشبه شيء بمتعف لتهاويل وتصاوير يتجلى لمن يقلب العين فيه عن نماذج لفن التصوير ، مما يجعله حقيقيا بعد مرقا له قائم من كيان وغير خاف ما له من أهمية ، فما غفل عن ذكره حتى الأئمة والفقهاء وأولو العلم وذور الحجة .

هوذا الإمام الغزالي يجعل لدخول الحمام سنا وفروضا ، وهي النية بقصد التنظيف المحبوب تزيينا للصلاة ، وإعطاء الحمامي الأجرة قبل الدخول ، وتقديم الرجل اليسرى عند الدخول والاستمادة بالله من الشيطان الرجيم ، وعلى الداخل أن يدخل الخلوة أو يتكاف إخلاء الحمام ؛ وأن يغسل الجناحين عند الدخول ، كما ينبغي أن لا يدخل البيت العار حتى يبرق ، ولا يصب الماء الغزير مسرفا في صبه ، بل ليسكن صب الماء على قدر الحاجة ، ويحمن به أن يتذكر حر النار بجمرة الحمام . وداخل الحمام يستوجب منه ألا يسلم عند دخوله ، أما إن سلم أحد عليه ، فلا يجب بلفظ السلام بل يلزم الصمت ولا بأس بأن يصافح غيره في الحمام ، ولا يجب إلا كثر من الكلام في الحمام ، أما قراءة القرآن فيتمين أن تكون سرا لا جهورا ، ودخول الحمام مكروه بين المشائين وقريبا من الغروب ، لأن هذا الوقت هو وقت انتشار الشياطين .

ويذكر الغزالي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل الحمام قط،
وقال « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر، ومن
كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حلياقه الحمام »

وعن عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم قال « الحمام حرام
على نساء أمتي » وعن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال « لا يدخله الرجال
إلا بإزار وامنعوه النساء إلا من مريضة أو نساء » .

ثم يذكر المؤلف أن عائشة دخلت الحمام من سقميها^(١)

ويستدل من كل ما ذكر الغزالي على أن الرسول صلى الله عليه وسلم
نهى عن دخول الحمام إلا بالدخول تحت شروط وأنه لم يحبذ ، وحرمه
على النساء تحريماً ، إلا إذا دخلته من دخلته مستشفية من داء ألم بها . وهذا
الاستشفاء يجعل للحمام شأناً آخر زيادة على المعلوم من شأنه ، وهو أن
دخوله كان للاستشفاء .

والحق علينا بعد أن نلاحظ ما قيل في الحمام من شعر لحظة خاطفة لفتبين
أن ما قال العرب من شعر في الحمام يمكن أن ينقسم قسمين ، أولهما شعر
يفخرون به قائلوه إلى المتظرف والعتفـكـ أو محاولة البلاغة في الوصف ، أو قال
فيه القائلون مدحاً أو ذمّاً ؛ والقسم الثاني شعر يفخرون فيه أصحابه مدحى
للماجدين المتفزلين في الحمامى وهو من يقوم على خدمة من يدخلون الحمام .

وأول ما نعرض من أمثلة ، أبيات لشاعر مصري من أهل القرن السابع

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين : ص ١٤٤-١٤٥ ج ١ القاهرة

المجهرى هو الشاب الظريف ، وعرف بالظريف لترقيقه وسلاسة شعره ووقوعه
موقع القبول في النفوس :

مررت بعمام كأننا بهجة
وقد عقدت مما المآزر نعزم
فلما حللنا هذه صدرا كأنما
غدت فيه نيران الصباية تضرع
يكتم فيه أجفان الأنابيب بيننا
كأننا له الاوام وهو المقيم

وبالمنظر في هذه الأبيات الثلاثة لانكتفم سرا أن نقول إن البيت الأول
منها منبت الصلة بالبيتين التاليين ، كما أن الإحرام وما يشبهه من خلع
الثياب لا يقع إلا بعد الدخول لا قبله ، هذه واحدة ، والأخرى أن نيران
الصباية التي تضرع في الحمام طهرة مما كان يتوقع ممن شبه نفسه بالمحرم في
الحج ، والانتقال فجأة إلى تعجيل الحمام متعبا ملوما ، وجسد القسوة عليه في
التعذيب حتى بكى ، يجعل من الشاب الظريف متظرفا ليس إلا ، أى أنه
ظاهر الميل إلى قول ما يدخل البهجة على النفوس دون ما رغبة في أن يسوق
الكلام مساقا مترابط فيه الأنسكار به يث تفضى فكرة إلى أخرى ، ويكون
الخروج فيه من معنى إلى معنى يشاكله وينبغي عليه .

وأكثر منه ظرفا وأخف روحا من قال :

ب حمام تلفظ
كتلفظ كل وامق

نفدا منه ومى

هاشق فى جوف عاشق

ومثل هذا لا يمدوصفا للحمام على الحقيقة ، بل يدل على ما يورد
بخاطر الشاعر بما له من صفات ، وهى صفات ذكرها من نافلة القول ، أما
ممكن الطرف فى هذا الشعر فتشبيه الشاعر للحمام بنفسه فى العشق ، وإن كان
الطرب لا يستغفدا كثيرا من تشبيه الحمام بالعاشق .

وأجمل من ذلك قول من شبه الحمام بالنعيم والجمعيم فى وقت ممك ،
ليلتفت إلى من يدخل هذه الجنة وفيها نار لا تطفى . أوارها ، كما أنها تطرد
واردها منها ، ويشير إلى أن من دخل منه جنة فهلا طاعة ، ومن دخله نارا
فهبلا معصية :

وجنة لا تطفى نارها

فدخلها وهى لها مقصية

أميمنا فيها بلا طاعة

عذابنا فيها بلا معصية

وهذا ابن الوردي صاحب الامة المأثورة فى الحكمة والفصيحة التى
درسناها فى فصل من كتابنا هذا يقول فى الحمام ، وهو ملحوظ الرغبة فى
الدعوة إلى التبصر والاعتبار :

وما أشبه الحمام بالموت لأمريء

تبصر ولكن أين من تبصر

بجرد من أمواله ولياسه

ويبقى له من كل ذلك منور

وهذان البيتان يشبهان أن يكون مدحا للحمام ، لأن الحمام فيه العبرة والعظة . والشاعر يحسن الالتفات إلى حال داخله وبوفق أيمسا توفيق في تصويره له على أنه الإنسان في واقع حاله في دنياه وهي دنيا مهما أقبلت عليه وانسعت له ونعم فيها يرغد العيش ، دنيا إلى لقاء ، ولن يخرج من كل حطامها إلا بالسكن ، فوجه الشبه واضح وضرب المثل يستقيم في الفهم .

وفي عودة منا إلى شعراء مصر ، فلتقى بابن نباتة من أهل القرن الثامن للهجرة ، وله بيتان في ذم الحمام دخله مع صديق له فقال :

دعاني صديق الحمام

فأوقعني في العذاب الأليم

كلامه يزيد وماءه يقل

فيئس الصديق وبئس العجيم

ويستخلص من قوله أن الحمامات قد يكثر فيها اللفظ مما تنأذى به النفوس ، كما قد يقل أو ينقطع ماؤها فيشتد ذلك على من فيها ، وفي قوله العجيم تورية تحسن في النفس وقعا لأن بها يكون الدم للصديق والحمام جميعا ، وكأن ماء هذا الحمام كان شديدا الحرارة بحيث تضر به ابن نباتة ، وذلك من عيوب حمام لا يعني خدامه بتدبير شتوته من مزج الماء البارد بالحر على نحو لا يضر المستعم من شدة حرارة الماء .

ومن مسطوف ما قال بعضهم في ذم الحمام أبيات يتلو فيها تلو شاعرة

أندلسية لها أبيات مشهورة مأثورة منها هذان البيتان :

وقانا لفحة الرمضاء زاد
سقاء مضاعف الفيث العميم
نزلنا دوحه فحما علينا
حنو المرضعات على الفطيم

فقال في الحمام :

وحمام قليل الساء واج
وفيه ألف شيطان رجوم
ولا غير المزاحم من رفيق
ولا غير المدامع من حميم
طلبنا ماءه فحما علينا
حنو المرضعات على الفطيم
ونقطنا برشح بعد رشح
كص من أباريق القديم
يشد الحر عنا في شقاء
فيحجب به ويأذن للميم
يروع بهواه من حل فيه
فيحصب أنه حول الجحيم

إن الشاعر يصيب صفة حمام توافرت الأسباب التي تجعل منه شر
حمام ، ففيه حشود تتزاحم والنور فيه ضئيل وماؤه قليل وفيه يجري المميم

البارد في الشتاء فترتعد مدة الأبدان ، وهو يروع بهول كأفة هول الجحيم ،
ولكن هذه الأبيات تتميز عن غيرها في ذم الحمام خصوصا بأنها متفقة في
وزنها وقافيتها ، وكثير من ألفاظها تلك الأبيات المشهورات للشاعرة
الأندلسية .

وهذا من الشعر مذكرونا بفن شعري اصطفيه بعض شعراء الهزل من
المحدثين في مصر وعلى رأسهم حسين شفيق المعري الذي نظم قصائد في
نقد المجتمع والأخلاق ونظم الحكم في مصر على غرار قصائد مآثورات
اشعراء العرب القدماء ، وغير شك أن ذلك يضاف على ذاك النمط المولد من
الشعر طرافة ويجعله أعلق بالحفظ وبالتالي أوقع أثراً في النفس وبذلك بلغ
الشاعر به غايته من جذب الانتباه إليه ، ومن ثم يحقق مبتغاه من التقدير على
الوجه الأكمل .

ومما يتضمن الإشارة إلى الحمام على أنه يستشفى بمائه قول المؤلف عن
حمام المعرة إنه حمام يقبع ماؤه حاراً بالقدرة الإلهية لا بعلاج من الفار وهو
عظيم النفع للآلام (١) :

لحمام المعرة أى نفع
فكم جسم نفى عنه المضرّة
فبادر نحوه إن كنت حراً
ودق للنفع بآرده وحده

(٢) الكوكبانى : حقائق الثمام في الكلام على ما يتعلق بالحمام ، ورقة ٢٢
(نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٤٩ أدب تيمور) .

له صدر وسيم كم تلقى
برحب فازلا وحي مقره

تحدّر نهره بين الدمامي
قل ذى الزهر أو هذى المجرّة

لذى الغريق منه سلك در
فسكم من درة فى إثر درة

وأنصرف من بعد إلى الفطر فى قول الشعراء شعراً ينهجون فيه نهج
للاجئين المتغولين فى غلمان العمامات ، وليكن أخذنا فى هذا على التدرج ،
والانتقال فى تودة ويسر من شيء إلى شيء .

فمن شعراء القرن الثامن الهجرى صنفى الدين الحلى وهو من أهل العراق
وكان يقد على الشام ومصر فى تجارتها ثم يعود إلى العراق موطنه ، وكان
متصل بالأسباب بالملوك ومنهم الملك الفاصر وقد وفد عليه فى مصر . وهو
من الشعراء المشاهير الذين نظموا فى أنماط من الشعر العالى وتلقوا به فى شق
الفنون كالغزل والمدح والعتاب^(١) .

وهو القائل :

لم أنس ما عشت حماما حلات به

ما بين كل رخيم الدل فبتان

فى جفة من طباع أربع جمعت

أرض وماء وأهواء ويران

(١) د . حسين مجيب المصرى : فى الادب العربى والتركى ص ٣٠٢ القاهرة

فنت من حرها بردا على كبدى

وفزت من مالك فيها برضوان

أعجب لها جفة فورها جعيم لظى

تذكى ولم تغل من حور وولدان (١)

نفى البيت الأول والرابع إيماء إلى من فى الحمام من خدام هم فتیان
حسان الوجوه فيهم شبه من العور والولدان ، وذكر ذلك الوسيم ذى
الدلال فى أول الكلام يرشد بالحتم إلى أنه أول ما استأثر بانتباه الشاعر
إليه وحرك كامن شاعريته عندما قاضت قريحته بتملك الأبيات التى أوجز
القول فيها عن الحمام ، واقتصاره على الحديد بأبيات أربعة مؤيد لرغبته
فى الإفادة بالأقل الأدل ، مما يلزم منه أن يكون هذا الحماسى الوضيى مكان
الصدارة فى باعث الشاعر على نظم ما نظم ، ولما أن تتجاوز ذلك للضيف
إليه ، أن صفى الدين الحلى وبما كان يادى ذى بدء يريد ليبين عن فرط
إعجابه بهذا الفتى وأن يقتصر كلامه عليه وحده لأنه هو الذى جعل الحمام
عنده مالا سبيل إلى نسيانه ، إلا أنه انساق واعيا أو غير واع إلى الخوض فى
شجون الحديث ، وإن عرج على صاحبة فى البيت الخاتم وقد عز عليه
لا يخصه بالذكر ولو فى إيماء خفية من بعيد .

ونحن لا نعرف عن صفى الدين الحلى أنه كان صاحب لحو ومجون ،
ومعرفتنا به أنه شاعر يطرق كل فن وذلك فى فصيح الشعر وهامية . ويترتب

(١) الكوكبانى حدائق النعام فى الكلام على ما يتعلق بالحمام ورقة ١١ «مخطوطة

بدار الكتب المصرية رقم ٥٤٣ أدب »

على ذلك ولو في الفهم ، أن يكون نثر الحناني على قدر ما ، من خصائص
الشعر الذي قيل في الحمامات على الأغلب .

وهذا ملحظ لنا ، ونسوف نذهب متلبسين له من الأمثلة ما يقيم قواطع
الأدلة .

ويلزم كل حمام وجود خادم فيه يقوم بخدمة من يريد الاستحمام من
تفويض وتكبيس وصب الماء ونحو ذلك مما تدعو إليه الحاجة . وينبغي أن
يكون ذلك الخادم ذا صورة حسنة وشمائل مستطرفة مستحسنة لطيف الذات
حسن السمات ، أن تسلم فبصوت رخيم ، وإن باشر في الخدمة فبأيدي لطيفة
فالخلة رطبة الملمس لأنه طالما لامس أجساد المترفين التي لا تألف إلا الفاعم
من الثياب وغيرها .

وعند أهل اللغة أن خادم الحمام غير عدل لأنه من ذوى الحرف الدنية
فإن العقلاء يعدونه بها ساقطا غير كفؤ ومن كان بهذه الحيثية فهو غير
عدل فلا يصح تقليده عندم وإن كان مجتهدا .

وهذا من الدليل على أن الحمامي كان ذا طلعة بهية وأن تلك الصفات
كانت مستوجبة فيه ليختار خادما للحمام ، وترتب على ذلك أن يكون
وصف محاسن هذا الحمامي مما درج الشعراء على القول فيه نظارفاً مفهوم . مقال
ذلك قول من قال :

بالماء واني ريم حماميا

وصبه هذا على الصب

وقال لي هل لك في بارد

قلت نعم من ريتك العذب

ومثل هذا من الشعر يظهر منه أن قائله إنما يتحين ما يمكن أن يثير فيه شاعريته ويستغدى قريحته بقطع النظر عن أن يكون قد صدر في قوله هذا عن دافع دفعه من هاتف هتف به في أعماق نفسه . فكل شاعر يمكن أن يقول في هذا الفرض وأن بطرق ذلك المعنى وليس يلزم أن يعمل كلامه على الظاهر من محمله ، أو بعبارة أدق لا يلزم أن يكون صادق الرغبة في التعبير عن عاطفة ما جت بها نفسه نحو هذا الحمامي الوسيم ، وإنما كان باهته على ذلك ما وقع تحت بصره وهو في الحمام من فتي وسيم وماء حار وآخر بارد فاستجمع هذا كله ليصوغ منه ما قال

والشاعر نفسه بيتان من الشعر يقولهما وقد دخل حماماً فسكبسه فيه بعض أهوان الحمامي وهو شيخ أشيب ، وكان يطعم أن يكبسه غلام جميل اسمه صلاح :

ذهبت إلى الحمام كي اذهب الصدا
وأدرك من وصل الحبيب نجاجا

فأكذب ظني أن شيخاً مكبسي
وقد كبت أرجو أن يكون صلاحاً ..

فمثل هذا القول ينبغي أن يحمل على الرغبة في الهزل والدعابة ، كما أنه يرشد بما لاشك فيه إلى أن الشاعر إنما أراد أن يتغلب بالألفاظ وقد وجد السبيل إلى ذلك في اسم هذا الحمامي ، وقد أيدنا فيما نذهب إليه صاحب الكتاب فقال : ليقه قابل الصلاح بالفساد في البيت الأخير ليعتم له التورية في الصلاح ، كأن يقول :

فكسنى شيخ فساداً للذى
وقد كنت أرجو أن يكون صلاحاً

وها هو ذا السكوكباني صاحب هذا السكتاب يقول :

وشادن أخجل الأغصان مئثياً
في صدر حمامه ياليتته إذ خطراً
تيس والرشع مفظوم بقامتته
كأنه غصن بان أثمر الورد

والأمثلة في ذلك كثير ، وهي تدور في هذا النطاق الضيق المحدود من
المعاني وتعرض ماتقع العين عليه في الحمام وهذا كل ما تضمنه وبذلك نقيم
كياناً قائماً بذاته للشعر إذا قيل في الحمام وكل ما هو متعلق به .

ويجدر بالملاحظة أن شعراء العرب في شعرهم الحمامي كانوا أقصر نفساً
من شعراء الفرس والترك ، فهم لا يتجاوزون أبياناً معدودات . أما الفرس
والترك فيبسطون القول ولهم المهل إلى السرد القصصى وهذا السرد القصصى
مما يتميز به شعرهم من شعر العرب ، كما أن هذه الطائفة من الأمثلة التي
عرضناها من شعر الحمامات عند الترك والفرس والعرب يقين منها أن
العرب كانوا أميل إلى الهزل والدعابة من الفرس والترك على وجه
العموم .

ونعود إلى تبين أن الرغبة في الهزل كانت الدافع والباعث الأقوى
الذى بعث شعراء العرب على نظم شعر في الحمام

جاء عن الجاحظ أنه سأل صاحب حمام حين قدم المعتصم من حرب

الروم ، فأجابه هذا الرجل بكلام وبألفاظ تناسب صفة فقال : ألقيدام في بيت النار ، فما كان إلا بعد أن يغسل الرجل رأسه حتى تركضام في أضيق من باب الأتون ، فلو طرحت لفظة ما وقعت إلا على رأس رجل ، وعمل أبياتنا في الغزل فكأنت قوله :

يا نورة الحجر جلوت الصفا

لما بدت لي لفظة الصدا

يا مئزر الأسقام حق مقي

تنقع في حوض من الجماد

أوقد أتون الوصل لي مرة

منك يؤنبيل من الود

فالبين مذ أو قد حمامه

قد هاج قلبي مسلخ الوجد

فهذا الخبر من ألفه إلى طائه يؤيد ما قلناه وجعلناه حسكا يكاد ينسحب في شمول على جمهرة الأشعار التي قالها العرب في الحمام . ألا وهو أن الشعراء قالوا ما قالوا تطبعا لا طبعا ورغبة في فخر كل ما في جمعيتهم من البديع والتفنن في تفضيد العبارات أو إيراد المضحكات . فهذا الشعر الذي ذهب فيه صاحبه يقلس كل ما تقع عليه العين في الحمام ويحاول ما استطاع أن يجمع الأسماء والمسميات ليحشدها حشداً في كلامه دون أكثرات بكلامه أيسوغ في ذوق أم ينبو عن الطبع ويبرأ منه فن الشعر . ولكن الشاعر يرسل القول على عواهنه وكل هم منصرف إلى نعت صورة من حجر أبة كانت هذه الصورة .

ولا نعرف من شعراء العرب من جعلوا القول في الحمام تمهيداً لقصيدة
لهم في مدح عظيم كما فعل الترك . ولا من نظموا قصيدة طويلة قصروها
على الحمام قصرًا كما فعل شعراء الفرس والترك . ولا نجد بين العرب من
حمل كلامه في الحمام معنى صوفياً ولا أشار إلى الحمام أو شيء فيه
ليمثل به على قيمة خاقية كما رأينا من صنيع الشاعر الفارسي سعدى الذى
أوماً إلى حمامي جميل أخذ منه قطعة من الطين العطر وتخلل حواراً بيده
وبيدها وله من هذا الحوار غرض خاص هو جد وليس هزلاً ، وحقيقة يؤيدها
في الحياة واقعها الحق وتعلق بالإنسان فيما ينبغي أن يسكون عليه من حميد
السيرة . والشاعر إنما يدعو إلى تسوية النفس وتعمد الخلق بما يستقيم به
وذلك بالحض على القبيح إلى الأسوة حسناً وسوءاً .

المراجع

مراجع البحث

(المراجع الشرقية)

في العربية :

- إبراهيم الداوقى : الأدب التركى المعاصر . مجلة عالم الفكر -
العدد الأول . الكويت ١٩٨٢
- إبراهيم العرب : آداب العرب القاهرة ، ١٩٨٠
- إبراهيم أحمد نور الدين : حياة السيد البدوى . طنطا ١٣٦٩ هـ
- الأبيشيمى : المستطرف ، القاهرة
- ابن بسام : الذخيرة ، القاهرة ١٩٣٩
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، القاهرة ١٩٣٠
- ابن جبير : رحلة ابن جبير القاهرة ١٩٦٢
- ابن الجوزى : ذم الهوى ، القاهرة ١٩٦٢
- ابن حزم . طوق الحمامة ، القاهرة ١٩٧٦
- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة
- ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، القاهرة ١٩٥١
- ابن شداد : سيرة صلاح الدين الأيوبى ، القاهرة ١٣١٦
- ابن طباطبا : النخعى ، القاهرة ١٩٢٧

- ابن عبدربه : العقد الفريد ، القاهرة ١٣٢١
- ابن عساكر : التاريخ الكبير ، مطبعة روضة الشام ١٣٢٩
- ابن المقفع : الدرة اليتيمة ، بيروت ١٩٧٥
- ابن نباتة : سرح العيون ، القاهرة ١٣٢١
- ابن الهبارية : المحادح والباغم ، ١٩٣٦
- أبو البقاء : كليات أبي البقاء ، إيران ١٣٨٢
- أبو طالب المكي : قوت القلوب القاهرة ١٩٣٢
- أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية القاهرة ١٩٥٣
- أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني القاهرة ١٩٥٠
- أبو نصر السراج : المعجم القاهرة ١٩٦٠
- أحمد صيف : مقدمة مدام العشاق لثكي مبارك القاهرة ١٩١٩
- أحمد ناجي القيسي : عطار نامه ، بغداد ١٩٦٩
- ارمان رانسكه : مصر والحياة المصرية في المصور القديمة . ترجمة د . عبد المنعم أبو بكر ، محرم كمال ، القاهرة
- البيضاوي : تفسير البيضاوي ، القاهرة ١٩٤٧
- د . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العهد العثماني ، القاهرة ١٩٤٦ م .

- الثعالبي : بتيمة الدهر ، القاهرة ١٩٣٤
- الثعالبي : المرائس ، القاهرة
- الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٣٢ هـ

- الجاحظ : كتاب الحيوان القاهرة ١٩٠٧ م
- د . حسن إبراهيم : الفاطميون في مصر القاهرة ١٩٢٢ م
- د . حسن الباشا : التصوير الإسلامى فى العصور الوسطى ، القاهرة ١٩٥٩ م

- حسن رضوان : روضة القلوب ، القاهرة ١٣٣٣ هـ
- حسن السكافلى : الشاعرة ولادة وابن زيدون ، الدجف ١٩٦٧
- د . حسين مجيب المصرى . شوق وذكري ، القاهرة ١٩٨١
- د . حسين مجيب المصرى : فى الأدب العربى والتركى ، القاهرة ١٩٢٦
- د . حسين مجيب المصرى : فى الأدب الإسلامى ، القاهرة ١٩٦٧
- د . حسين مجيب المصرى : فى السماء ، القاهرة ١٩٧٣
- د . حسين مجيب المصرى : تاريخ الأدب التركى ، القاهرة ١٩٥١
- د . حسين مجيب المصرى : روضة الأسرار ، القاهرة ١٩٧٧
- د . حسين مجيب المصرى : المعجم الفارسى العربى الجامع ، القاهرة

١٩٨٤

- د . حسين مجيب المصرى : أمط من شعر العرب والفرس . مجلة الشعر عدد يناير ١٩٧٨

- حنا فاخورى : الحكيم والأمثال ، القاهرة ١٩٨٠
- الدميرى : حياة الحيوان ، القاهرة ١٩٥٤
- الراغب الأصفهاني : محاضرات الأدباء ، القاهرة
- الراغب الأصفهاني : المفردات فى غريب القرآن

- رضا كعالة : معجم المؤلفين : بيروت ١٩٥٧
- د. رمضان عبدالقواب : مقدمة كتاب المذكر والمؤلف لابن قارس
القاهرة ١٩٦٩
- الزركلى : الأعلام ، القاهرة ١٩٢٨
- د. زكى مبارك : التصوف الإسلامى ، القاهرة ١٩٣٨
- د. زكى محمد حسن : كفوز الفاطميين ، القاهرة ١٩٣١
- د. زكى محمد حسن : الرحالة المسلمون فى المصور الوسطى ، القاهرة
١٩٤٥
- زينب العمرى : شعر العقاد ، القاهرة
- د. سماد عبد الرازق : رابعة العدوية بين الغناء والبكاء القاهرة ١٩٨٢
- د. سعد دعيس : الغزل فى الشعر العربى ، القاهرة ١٩٧١
- د. سعيد عبد المؤمن ، د. أحمد الخولى : دراسات فارسية ،
القاهرة ١٩٧٤
- د. سعيد عبد المؤمن : دراسات فى الحضارة والأدب الصفوى ،
القاهرة ١٩٧٥
- د. سعيد عبد المؤمن : الأدب فى العصر الصفوى ، القاهرة ١٩٨٤
- السيد العناني : عبد الله باشا فسكرى ، حياته وآثاره ومسكاته
الأدبية ، القاهرة
- السيوطى : الجوامع ، القاهرة ١٩٨٣

- السيوطي : حسن المحاضرة ، القاهرة ١٩٦٧
- د . شكرى فيصل : أبو المتاهية ، أشعاره وحياته ، دمشق ١٩٦٣
- الشهرستاني : المثل والنحل (على هامش الفصل) ، القاهرة ١٣٤٧
- طه عبد الباقي سرور : رابعة العدوية ، القاهرة ١٩٥٧
- د عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية شهيدة للمعشق الإلهي ،
القاهرة

- عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، القاهرة
- عبد الرحيم الطحاوي : هداية الباري ، القاهرة
- د عبد العزيز القوصي : أسس الصحة النفسية ، القاهرة ١٩٧٢
- عبد المتعال الصميدى : أبو المتاهية الشاعر العالمى ، القاهرة ١٩٣٩
- د . عبد المذم مجد : نظم الفاطميين ورسومهم فى مصر ، القاهرة
١٩٥٥ م

- عبد الوهاب الدجار : قصص الأنبياء ، القاهرة ١٩٣٦
- عثمان جلال : المعيرن اليواقظ ، القاهرة ١٩٧٨
- د . عفاف زيدان : شاعر أنفانسان المعاصر خليل الله خليلي ،
القاهرة ١٩٨٢

- على باشا مبارك : الخطط التوفيقية ، القاهرة ١٣٠٥ هـ
- على عبد العظيم : ديوان ابن زيدون ، القاهرة ١٩٥٧
- مهر فروغ : تاريخ الأدب العربى ، بيروت ١٩٧٩
- الغزالي : إحياء علوم الدين ، القاهرة

- فاروق سعد : طوق الحمامة ، بيروت ١٩٨٢ م
- فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات . ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم ، القاهرة ١٩٣٤ م
- د . فتحي الفكلأوى : بداية التأثير الإسلامى فى الأدب التركى ، بغداد ١٩٨٠ م
- القشيري : الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٩٧٤ م
- د . كامل الشيبى : الفكر الشيعى والتصوف ، بغداد ١٩٦٦ م
- كرم البستاني : مقدمة ديوان أبى العتاهية ، بيروت ١٩٦٤ م
- السكوكباني : حقائق النمام فى الكلام على ما يتعلق بالحمام ، مخطوطة بدار السكتب المصرية برقم ٦٤٩ — أدب تيمور
- د . ماجدة مخلوف : الرمزية عند توفيق فسكرت ، رسالة ماجستير قدمت إلى جامعة عين شمس عام ١٩٧٩ م
- المافروض : كتاب محاسن أصفهان ، طهران
- د . محمد حسن عهد الله : الحب فى التراث العربى ، الكويت ١٩٨٠ م
- د . محمد حسين هيكل : مقدمة مسرحية ولادة لعل عبد العظيم ، القاهرة ١٩٤٨ م
- محمد عطا : خليل مطران ، القاهرة ١٩٥٩ م
- محمد فريد وجدى : المصحف المفسر (القاهرة)
- محمد فهمى عبد اللطيف : السيد البدوى ، القاهرة ١٩٤٨ م
- د . محمد محمد أبو زهو : الحديث والمحدثون ، القاهرة ١٩٥٨ م

- محمد ناصر الدين الألباني : رساله الأحاديث الضعيفة والموضوعة
دمشق ١٣٩١ هـ

- يحيى الدين ابن عربى : تفسير ابن عربى ، القاهرة

- د . مصطفى حامد : الحب فى الأدب العربى ، القاهرة ١٩٧٢ م

- المقوى : نفح الطيب ، القاهرة ١٣١٢ هـ

- المقرئى : انماض الحنفاء ، القاهرة ١٩٧١ م

- الدواجى : حلبة السكيت ، القاهرة ١٢٩٩ هـ

- الثويرى : نهاية الأدب ، القاهرة ١٩٣٠ م

- ياقوت : معجم الأدياء ، القاهرة

- د . يحيى الخشاب : مقدمة سفر نامه ، القاهرة ١٩٧٠ م

- يوسف بن اسماعيل البهبهاني : انعاف المسلم بأحاديث الترغيب والترهيب
من البخارى ومسلم ، القاهرة

- (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) : الأحاديث القدسية ، القاهرة ١٩٦٩ م

- : سبع الحمام فى آداب الحمام ، مخطوطة بمكتبة البلدية
بالاسكندرية برقم ٢٩٣٠

فى الفارسية :

- أحمد رازى : هفت اقليم ، مخطوطة بمكتبة جامعة احتانبول رقم
٣٢٠ فارسى

- امير قلى امينى : ترهنگ ، تهران

- اهل شیرازی : دیوان
- اهل شیرازی : مخطوطة بدارالکتب المصرية رقم ۶ أدب ۱۵۵۶
- بهار : سبك شفاى ، تهران ۱۳۳۷ هـ
- جواهرى : مقدمة کلیات عرفى شیرازى ، تهران
- خسرو دهلوى : مطام الأنوار ، مسكو ۱۹۷۵ م
- خليل الله خليل : مجموعة أشعار خليل الله خليل ، تهران
- دوسامى : مقدمه بقدامة عطار ، پارس
- دولتشاه : تذكرة الشعراء ، بمبى ۱۹۰۶ م
- دهخدا . لغت نامه ، تهران ۱۳۲۸ هـ
- د . ذبیح الله صفا : تاریخ ادبیات در ایران ، ایران ۱۳۳۹ هـ
- د . ذبیح الله صفا : گنج سخن ، تهران ۱۳۳۹ هـ
- ربانى ، مقدمة کلیات اهل شیرازى ، طهران ۱۳۴۴ هـ
- رشید یاسمى : مقدمة دیوان مسعود سعد سلمان ، طهران ۱۳۱۸ هـ
- رضا زاده شفق : تاریخ ادبیات ایران ، طهران ۱۳۲۱ هـ
- زهرا خانلری : فرهنگ ادبیات فارسى دزى ، ایران
- د . سجادی : فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبیرات عرفانى ، ایران
- ۱۳۵۴ هـ
- سعدى : گلستان ، تهران
- سعدى : کلیات سعدى ، بمبى ۱۳۳۵ هـ

- سروش : حیات سعدی ، ایران ۱۳۱۶ هـ
- ملطاف حسین کونابادی : رسائل جامع خواجه عبد الله انصاری ،
تهران ۱۳۴۹ هـ
- شبلی نعمانی : شعر المعجم ترجمه نص کیلانی ، تهران ۱۳۳۴ هـ
- د. شکور : خدا یغما . جستجوهای تاریخی شماره ۶ سال هشتم ،
تهران ۱۳۵۲ هـ
- صائب تبریزی : دیوان صائب تبریزی ، تهران ۱۳۳۳ هـ
- عرفی شیرازی : کلیات اشعار عرفی شیرازی ، تهران
- علی دشتی : قلمرو سعدی ، تهران ۱۳۳۹ هـ
- علی رازی : تاریخ ایران ، طهران ۱۳۱۷ هـ
- عوفی : لباب الألباب ، لندن ۱۹۰۹
- عزالی طوسی : کیمیای سعادت ، تهران ۱۳۰۱ هـ
- فروغی : مقدمة منطق الطیر ، اصفهان ۱۳۳۴ هـ
- فرید الدین العطار : تذکرة الأولیاء ، لندن ۱۹۰۷ م
- فرید الدین العطار : منطق الطیر ، اصفهان ۱۳۴۴ هـ
- د. قاسم غنی : تاریخ تصوف در ایران ، طهران ۱۳۳۰ هـ
- قویم الدولة ، أمير خسرو دهلوی : تهران ۱۳۶۲ هـ
- گداجین معالی : شهر آشوب در شعر فارسی ، تهران ۱۳۴۶ هـ
- محمد جراد شریعت : سخنان پیر هرات ، تهران ۱۳۶۱ هـ

- محمد کریم خان : رساله در متعلقات صفت دلاکی ، کرمان
- میرزا مددسی : ریحانة الأدب ، تبریز
- ناصر الدین شاه : سفرنامه ، تهران ۱۲۹۱
- ناصر خسرو : سفر نامه ، تهران ۱۳۴۰ شمسی
- ناصر الله نور جوادی : معنی عشق و حسن در ادبیات عرفانی ،
جاویدان نامه ، سال دوم شماره اول ، ایران ۲۵۲۵
- یحیی قریب : مقدمة تحفة المرائین ، ۱۳۵۹ هـ

فی ترکیه :

- أبو الضیا توفیق - تقی - استانبول
- أحمد جودت باشا : قصص انبیا ، استانبول ۱۳۳۰
- ارفست مانبوری : استانبول ، استانبول ، ۱۹۲۵
- اسماعیل حبیب : تورك نبرد ادبیاتی تاریخی ، استانبول ۱۳۴۰ هـ
- اولیا چلبی : مصر سیاحتنامه س (مخطوطة مصورة) یلسکها الذکاور
محمد حرب
- بلوغ : دیوان بلوغ ، استانبول ۱۲۵۸
- جامی : تفهیمات الانس ، الترجمة التركية للامعی ، استانبول ۱۲۵۰
- سلیمان نظیف : شعر و اخلاق - رسالی کتاب ، برنجی جلد تشرین
اول ، استانبول ۱۲۲۲
- سلیمان شوکت : گوزل یازیلار ، استانبول ۱۹۲۶

- شهاب الدين سليمان : تاريخ أدبيات عثمانية ، استانبول ١٣٢٨
- عالي : كنه الأخبار (مخطوطة بمكتبة جامعة استانبول) رقم ج
٩٥٩ تركي

- عطا : تاريخ عطا ، استانبول ١٢٩٨
- عزت ملا : محنت كشان
- فاضل بك : زنان نامه (مخطوطة علمكها)
- كوبرلي زاده محمد فؤاد - شهاب الدين سليمان - يكي نورك أدبياتى
تاريخى ، استانبول ١٣٣٢

- گب : تاريخ اشماع عثمانية ، ليدن ١٩٠٩
- لامعى : شهر انبگيز بروسه ، استانبول ١٢٨٨
- لطيفى : تذكرة لطيفى ، در - مادت ١٣١٤
- نامق كمال : تعريب خرابات ، قسطنطينية ١٣٠٤
- يحيى الدين ، يكي أدبيات ، استانبول ١٣٣٠
- معلم فاجى : اسامى ، استانبول ١٣٠٨
- قديم : قديم ديوانى ، استانبول ١٣٤٠
- يحيى بك : أصل - استانبول نامه ، مخطوطة بجامعة القاهرة رقم
١٨٠٧ ت

- يحيى بك : يوسف وزليخا (مطبعة طاطيوس بالآستانة)

- Agah Sirri. Divan Edebiyatı İstanbul 1943.
- Agah Sirri Edebiyat Tarihi Dersleri Tanzimata Kadar İstanbul 1939.
- Agah Sirri : Nabi'nin Sürnamesi. İstanbul 1944.
- Ahmet Kabaklı : Türk Edebiyatı. İstanbul 1978.
- Alanapa : Türk ve İslam Sanatı. İstanbul 1976.
- Abdülbaki Gölpınarlı. Yunus Emre ve Tasavvuf İstanbul 1901.
- Brusali Mehmed Tahir : Osmanlı Müellifleri. İstanbul 1972.
- Fahir : Eski Türk Edebiyatında Nesir İstanbul 1964.
- Faik Resat : Eslaf (Ankara)
- Faruk Nafiz : Tefik Fikret, Hayatı ve Eserleri. İstanbul 1937.
- Fuzûlî : Fuzulî Divanı, İstanbul 1948.
- İsmail Hikmet : Maariname'nin Mükaddimesi. İstanbul 1961.
- Kocatürk : Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara 1964.
- Kocatürk : Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara 1964.
- Nihad Sami Banarlı: Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul 1971.
- Martol Tulum : Tazarru'at. İstanbul 1971.
- Musahipzade Celal : Eski İstanbul. İstanbul 1946.
- Nihad Sami Banarlı : Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul 1971.
- Sabiha Sertel : Tefik Fikret; İdeolojisi ve Felsefesi. İstanbul 1944.
- Sâdeddin Nüzhet : İslam Ensiklopedisi. İstanbul 1972.
- Söleyman Cafer Erkliç. Enis-ul-kalb, (İstanbul 1944).
- Tıymurtas : Yunus Emre Divanı (İstanbul 1971).
- Tefik Temel Kuran : Türk Dili ve Edebiyatı Ensiklopedisi. (İstanbul).
- Yahya Bey : Divan. (İstanbul 1977).

المراجع الأوروبية

في الفرنسية

- Carra de Vaux : Les Penseurs de L'Islam (Paris 1923)
- De Becurccuelle : Khaja Abdullah Ansari (Beyrouth)
- De Sacy : Chrestomathie Arabe (Paris 1826)
- Edmond Fazy-Abdul Halim Memdouh. Anthologie D'amour Turc (Paris)
- Emile Dermengheim : L'éloge du Vin (Paris 1931).
- Huart : Litterature Arabe (Paris 1931)
- Lammens : L'Islam, Croyance et Institutions (Beyrouth 1928).
- Massé : Essai sur le Poète Saadi (Paris 1919)
- Massé : Versions Persanes des Contes Animaux. L'Ame de l'Iran (Paris 1951)
- Taine : La Fontaine et ses Fables (Paris)

في الإنجليزية :

- Arberry : Classical Persian Literature (London 1958).
- Arberry : Fifty Poemes of Hafiz (Cambridge 1947)
- Browne : A Literary History of Persia (Cambridge 1930)
- Dorys : Abdul Hamid and his Time (Paris 1903)
- Gibb : A History of Ottoman Poetry (London 1904)
- Halide Edib : Conflict between East and West in Turkey (Lahore)
- MacAbe : The Splendour of Moorish Spain (London 1935).
- Margoliouth : Cairo, Damascus (Oxford 1903)

- Merrit : Persian Romance and Reality (London 1934)
- Monroe : Turkey and the Turks (London)
- Nicholson : A Literary History of the Arabs (Cambridge 1934)
- Nykl : Hispano. Arabic Poetry (Baltimore 1941)
- Saiydein : Iqbals Educational Philosophy (London, 1965).
- Penzer : The Harem (London 1936)
- Wells : Literature of the Turks (London 1891)
- Wittek : A Turkish Reader (London 1940)
- Wollaston : The Scroll of Wisdom (London 1908).

في الألمانية :

- Duda : Von Kalifat zur Republik (Wien 1948)
- Horn : Geshichte der perischen Litteratur (Leipzig 1901).
- Meier : Die schöne Mahsati (Wiesbaden 1963).
- Menzel : Dietürkische Literatur. Dieriantalauchen Literaturen. Berlin 1925)
- Ritter : Das Meer der Seele (Leiden 1955).
- Ritter: Arabische und Persische Schriften über profane und mystische Liebe (Strassburg 1935).
- Rypka : Iranische Literaturgeschichte (Leipzig 1959).
- Von Hammer-Purgstall : Geschichte der osmanischen Dichtkunst Pesth 1836.
- Von Hammer-Purgstall : Baki's Diwan (Wien).
- Vambéry : Uigurische Studien und das Kudatku Bilik (Innsbruck 1878)

في الإيطالية :

- Bombaci : Storia della Letteratura Turca (Milano 1944)
- Gabrieli : Letteratura Araba (Millano 1962)
- Pagliaro-Bausani : Storia della Letteratura persiana (Milano 1960)

في الروسية :

- Aliev : Gulistan i Saadi Kritika Tekst (Moskva 1960).
- Bertels : Otcherk Istori Persidskoy Literaturi (Leningrad 1928)
- Braginsky : Antologia Tadjiskoy Poesii (Moskva 1957)
- Mashtakova : Mikhri-Khatoon Divan (Moskva 1967).

مدرس الدكتور حسين مجيب المصري

- فارسيات وتركيات القاهرة ١٩٤٨
- » من أدب الفرس والترك ١٩٥٠
- » تاويخ الادب التركي ١٩٥١
- » شمعة وفراشة (شعر) ١٩٥٥
- » وردة وبلبل (شعر) ١٩٥٨
- » في الادب العربي والتركي (دراسة في الادب
الإسلامي للمقارن) ١٩٦٢
- » حسن وعشق (شعر) ١٩٦٣
- » همسة ونسمة (شعر) ١٩٦٤
- » رمضان في الشعر العربي والفارسي والتركي
(دراسة في الادب الإسلامي المقارن) ١٩٦٥
- » في الادب الإسلامي ، فضولي أمير الشعر التركي
القديم ١٩٦٧
- » صلات بين العرب والفرس والترك (دراسة
تاريخية أدبية) ١٩٧٠
- » إيران ومصر عبر التاريخ »
- » سلمان الفارسي عند العرب والفرس والترك ١٩٧٢

- في السماء (الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب
جاويد نامه لمحمد إقبال) القاهرة ١٩٧٣
- إقبال والعالم العربي (بالعربية والإنجليزية) » ١٩٧٦
- صبح (شعر بالفارسية مع ترجمته إلى شعر بالعربية)
لاهور ١٩٧٨
- معجم الجامع ، اوردو — عربي ، بالاشتراك مع
حسن الأعظمي كراچی ١٩٧٨
- روضة الأسرار (الترجمة المنظومة عن الفارارسية
لكتاب گلش راز جديد لمحمد إقبال) مع
القاهرة ١٩٧٧ دراسة مقارنة في التصوف
- إقبال و القرآن (دراسة قرآنية مقارنة) » ١٩٧٨
- مشرق زمين درآية ترجمة الفارسية عن
الفرنسية L'Orient dans un Miroir.
لنجم الدين بامات ميلانو ١٩٧٩
- الأدب التركي القاهرة ١٩٧٩
- في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن » ١٩٨٠
- إقبال بين المصلحين الإسلاميين » ١٩٨٠
- شوق و ذكری (شعر) » ١٩٨١
- المولك الشريف (الترجمة المنظومة عن التركية لمنظومة
المولك الشريف لسلیمان چلبی مع شرح وتعليق
ودراسة مقارنة) » ١٩٨١

الأدب الفارسي القديم : ترجمة عن الألمانية من كتاب

Geschichte der persischen Litteratur.

لـباول هورن مع تقديم وتعليقات
القاهرة ١٩٨٢

المعجم الفارسي العربي الجامع » ١٩٨٣

صولفون برگل ، وردة زابله (شعر بالتركية مع ترجمته

إلى شعر بالعربية) » ١٩٨٤

بين الأدب العربي والفارسي والتركي ، دراسة في الأدب

الإسلامي المقارن » ١٩٨٥

يظهر له :

أثر الفرس في حضارة الإسلام (تاريخ الحضارة الإسلامية)

مصر في الشعر التركي والفارسي والعربي ؛ دراسة في

الأدب الإسلامي المقارن ؛

قاموس الدولة العثمانية .

أتقدم بالشكر خالصاً موفوراً إلى كل من الدكتور
عبد العزيز هوض الله والأستاذين أحمد سالم و محمد
عبد المحسن .

على تعاونهم معي في تصنيع تجارب طبع هذا
الكتاب .

الفهرس

صفحة

مقدمة	٩
الفصل الأول : ثلاث شواعر	٢١
الفصل الثاني : النصيحة في شعر الفرس والترك والعرب	٨٥
الفصل الثالث : مصر في ثلاث رحلات	٢٣٣
الفصل الرابع : المناجاة عند بعض المتصوفة من العرب والفرس والترك	٣٢٩
الفصل الخامس : المسد في الشعر العربي والفارسي والتركي	٣٥٧
الفصل السادس : الحمامات في شعر الفرس والترك والعرب	٤٨٥
المراجع	٥٣٧

Bibliotheca Alexandrina



0650736